caminos cruzados de la LIBERTAD

SPINOZA, HEGEL, DELEUZE

2

Claudia Aguilar y Verónica Kretschel
Editoras

RAGIF EDICIONES

Caminos cruzados de la libertad : Spinoza, Hegel, Deleuze / Claudia Aguilar... [et al.] ;
editado por Verónica Kretschel ; Claudia Aguilar. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2020.
Libro digital, PDF - (Caminos cruzados / 2)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-47425-5-1

1. Filosofía. 2. Filosofía Contemporánea. 3. Filosofía Moderna. I. Aguilar, Claudia, ed. II. Kretschel, Verónica, ed.
CDD 190

RAGIF EDICIONES

ragif.com.ar/ragif-ediciones/

Claudia Aguilar y Verónica Kretschel
Editoras

Diseño: Juan Pablo Fernández

Este libro ha sido financiado por el
UBACyT 2018 20020170200008BA
"Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena"

Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: "Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional". Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

caminos cruzados de la LIBERTAD

SPINOZA, HEGEL, DELEUZE

2

Claudia Aguilar y Verónica Kretschel
Editoras

RAGIF EDICIONES

Sumario

Prólogo Pág. 8
Abreviaturas Pág. 14
Resúmenes Pág. 18
Artículos Pág. 34

Libertad y necesidad Pág. 36

¿Por qué decimos "autonomía" cuando queremos decir "libertad"?
Una reflexión latinoamericana desde la individualidad relacional spinoziana
CLAUDIA AGUILAR Pág. 41

¿"Un mismo tra-la-la"? Escisión y distancia, entre el joven Hegel y Deleuze
GONZALO SANTAYA Pág. 51

Dualismo en Spinoza, ¿una cuestión de perspectiva?
ANTONIETA GARCÍA RUZO Pág. 63

Algo que pasa, siempre, en un cruce de caminos
VIRGINIA EXPOSITO Pág. 74

Libertad y servidumbre Pág. 88

Un fundamento ambiguo: algunas pistas deleuzianas para pensar
la servidumbre en *El Anti-Edipo*
RAFAEL MC NAMARA Pág. 93

La crítica de Hegel a Fichte en el *Differenzschrift* y en *Glauben und Wissen*. El retorno a la servidumbre dogmática desde el idealismo
LUCAS DAMIÁN SCARFIA **Pág. 103**

Hegel, la servidumbre voluntaria y el sentido común
MARIANO GAUDIO **Pág. 120**

Libres o Muertos Jamás Esclavos. Una lectura en clave deleuziana de *La Patria Fusilada*
ANABELLA SCHOENLE **Pág. 148**

La obediencia no salva. Reflexiones spinozianas sobre la libertad
NATALIA SABATER **Pág. 159**

Libertad, filosofía y buen sentido / sentido común **Pág. 172**

Spinoza y el hombre común
LUCÍA GERZSENZON **Pág. 179**

El único héroe de la filosofía: Spinoza según Hegel en el escrito de la *Diferencia*
MARÍA JIMENA SOLÉ **Pág. 190**

"¡No, Cristina, así es el neoliberalismo!" Una aproximación deleuziana a los medios masivos de comunicación
MATÍAS SOICH **Pág. 204**

Ante la ley. Hegel y la filosofía práctica de Jacobi en Fe y saber
FEDERICO VICUM **Pág. 223**

Entre el caos y la doxa: el Pensamiento
RANDY HAYMAL ARNES **Pág. 241**

Deleuze en Jena – contra el buen sentido de la libertad
JULIAN FERREYRA **Pág. 254**

La reforma del entendimiento, o acerca del comienzo de la filosofía en el *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza
GUILLERMO SIBILIA **Pág. 272**

Sentido común, futuro y felicidad: algunas derivas spinozista-deleuzianas
SOLANGE HEFFESSE **Pág. 300**

La noche de la reflexión y el mediodía de la vida. Escepticismo, sentido común y especulación en el Hegel de Jena
BRUNO DEL PIERO **Pág. 317**

Necesidad de la filosofía. La cuestión de la relación finito-infinito en el primer Hegel de Jena
SANDRA V. PALERMO **Pág. 331**

El cine de Vertov, el ojo de Deleuze y la libertad de la percepción
PABLO ZUNINO **Pág. 353**

Sobre la construcción del sentido común, el sistema democrático y la libertad
GEORGINA BERTAZZO **Pág. 371**

El problema con la noción de cuerpos más simples: Spinoza, Deleuze y la física cuántica
RAIMUNDO FERNÁNDEZ MOUJÁN **Pág. 381**

Discusiones — Pág. 396

Discusión: libertad, filosofía y sentido común 1,
tras la mesa integrada por
SOLÉ, SOICH, VICUM Y HAYMAL ARNES — Pág. 398

Discusión: libertad y necesidad,
tras la mesa integrada por
SANTAYA, GARCÍA RUZO Y EXPOSITO — Pág. 418

Discusión: libertad y servidumbre,
tras la mesa integrada por
GAUDIO, SCHOENLE Y SABATER — Pág. 436

Discusión: Libertad, filosofía y buen sentido/sentido común 2,
tras la mesa integrada por
FERREYRA, SIBILIA, HEFFESSE Y DEL PIERO — Pág. 459

Discusión: ejes cruzados, tras la mesa integrada por
MC NAMARA, AGUILAR, SCARFIA Y GERZSENZON — Pág. 473

Discusión: Libertad, filosofía y sentido común 3,
tras la mesa integrada por
PALERMO, ZUNINO, BERTAZZO Y FERNÁNDEZ MOUJÁN — Pág. 493

Acerca de lxs autorxs — Pág. 518

Prólogo

Los caminos se cruzaron nuevamente y como resultado más tangible tenemos el segundo número de una incipiente y posiblemente infinita colección de libros de filosofía: *Los Caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Hegel, Deleuze*. En el número anterior (*Caminos cruzados. Spinoza, Fichte y Deleuze*) lxs editorxs se encargaron de precisar en qué sentido la propuesta filosófica de esta colección consistía en cruzar caminos. Indicaban en esa oportunidad que, más allá de una primera noción fija y sedentaria de camino (la del hábito o la rutina), donde incluso con espíritu aventurero todo parece ya estar dado; se presenta una segunda, un camino que une dos puntos y en el que *algo* pasa al recorrerlo, una transformación en aquel que lo camina: ya nada es igual luego de atravesar lo que el camino nos ha ofrecido. Con todo, la opción de cruzar caminos puede ir más allá. Hay un tercer tipo de camino "que es en sí mismo lo que se trata de recorrer, el objeto de exploración, que se va construyendo independientemente del punto de partida, del destino y las escalas". Se trata, entonces, de un camino que no es un medio, sino un fin en sí mismo. Un camino que se hace, en la medida en que se lo transita, que no está subordinado a los puntos fijos de partida y de llegada.

Pero ¿qué implica este modo de concebir el camino en tanto propuesta filosófica? En primer lugar, un carácter activo del quehacer filosófico que opera una transformación mutua entre lx que estu-

dia y lo estudiado. No hay un Deleuze, un Spinoza o un Hegel que aprender por su reconocida pertenencia al canon de la filosofía occidental. No pretendemos ser adémicxs eruditxs a la búsqueda de una respuesta última de los problemas que la tradición ha formulado a nuestrxs autorxs. Evidentemente, esa tradición la llevamos con nosotrxs, la conocemos y, en cierta medida, también nos insertarnos en ella. Pero no culmina allí nuestra tarea. Hacer filosofía es un modo de vivir que nos atraviesa y nos transforma. No como individuxs aísladxs, sino que por medio del trabajo colectivo.

Este tipo de trabajo se pone de manifiesto explícitamente en nuestra producción. Los textos que conforman esta colección de libros provienen de presentaciones orales en el marco de Jornadas de trabajo mancomunado. A su vez, las Jornadas propician el encuentro de tres grupos de investigación cuyos resultados se interconectan hace ya varios años y confluyen en el proyecto UBACYT 20020170200008BA "Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena"; conformado por el grupo sobre Spinoza y el spinozismo, el grupo sobre idealismo y el grupo Deleuze: ontología práctica (*La Deleuziana*). La mención de estas Jornadas que tuvieron lugar en agosto de 2019 no es una mera formalidad. En el pasaje de la oralidad al texto medió el debate, el intercambio en carne y hueso entre colegxs; en una palabra: la discusión. Marca de la importancia que le atribuimos a este intercambio es la edición y publicación en este mismo libro de las discusiones que tuvieron lugar en esa ocasión. La iniciativa de publicarlas está fundada, por su parte, en el intento de retener, al menos parcialmente, algo de esa espontaneidad propia de la oralidad, de un intercambio efectivo entre personas que se escuchan y se responden con un entusiasmo que es difícil encontrar en un texto redactado en soledad y dirigido a interlocutorxs potenciales. En este mismo sentido, los textos que encontrarán aquí publicados no son las mismas ponencias que fueron expuestas en las Jornadas, sino nuevas versiones de esas presentaciones, transformadas por los comentarios y debates.

El número anterior llevaba como título *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze* y lxs editorxs sostenían allí que: "El cruce interpela la trama relacional, la sacude del sueño de sistema, y con esto el filosofar entre filósofos gana mucha vitalidad. ¿Con quién nos cruzaremos en la próxima encrucijada? ¿Habrá uno, dos, o más caminos que convergen para volver a hacernos pensar?". Y es que tampoco el trabajo sobre lxs autorxs aparece acá como una inmersión en un sistema cerrado sobre sí mismo. Esta filosofía es relacional: justamente, los caminos son cruzados. El tópico general sobre el que se orienta este número (la libertad) proviene directamente del resultado del cruce anterior. Así como también los trabajos del presente número retoman más de una vez lo sostenido por colegas en la compilación anterior, lo que pone en evidencia en qué sentido el camino anterior no era cerrado. El eje libertad albergaba en el volumen I casi dos tercios del total de los trabajos publicados. En este caso, la libertad converge con otros conceptos, lo que da como resultado tres nuevos ejes, como encuentros conceptuales, que generan tensiones y fuerzan el pensamiento: libertad, filosofía y buen sentido/sentido común; libertad y necesidad; libertad y servidumbre. Citas de cada filósofo en relación con cada eje funcionan como motivación para orientar los trabajos. Citas cuyo entrelazamiento propone evitar la mera comparación, la simplificación de la prolepsis, buscando reforzar el carácter experimental de esta metodología.

Junto con esto, tenemos en este libro un cambio de autor. En este número el cruce se da entre Spinoza, Deleuze y Hegel. O, más precisamente, entre un momento específico de la producción hegeliana: el punto de partida del cruce es el primer Hegel de Jena. Cabe, en este caso, aclarar brevemente la circunscripción tan precisa a una etapa del pensamiento del autor. Hegel llega a Jena —centro geográfico del pensamiento postkantiano en ese momento— en 1801 como un perfecto desconocido, sin publicaciones, sin experiencia universitaria, sin haber intercambiado posición con sus contemporáneos, y se va en 1807 como el autor de la *Fenomenolo-*

gía del espíritu. Estos años resultan, entonces, clave para entender el desarrollo de las nociones básicas de los escritos hegelianos posteriores. Absoluto, razón, verdad, filosofía son conceptos sobre los que Hegel trabaja allí y que, a diferencia de etapas posteriores de su pensamiento, no se definen de modo definitivo, sino que se muestran en proceso de caracterización. En este sentido, este período puede pensarse como una etapa de experimentación, un laboratorio filosófico-conceptual, rico en sus desarrollos, fluido en las tomas de posición, pero difícil de aprehender. Junto con ello, la restricción a los primeros años de Jena nos permite trabajar con una obra que se pone en relación con diversos autores de la historia de la filosofía, con lo cual el cruce de caminos parece ser explícito. En efecto, la posibilidad de cruzar los caminos de este Hegel y Spinoza se basan en el rol central que el primero le atribuye en la historia de la filosofía. Por su parte, la relación con Deleuze está fundada, además de en cierta posible simpatía con el modo de trabajo experimental, en el hecho de que incluso en un marco de señalado antihegelianismo atribuido a *Diferencia y repetición*, se encuentra en esta obra una única referencia elogiosa que es, justamente, sobre este período.

Ahora bien, estas dos características que definen estos *Caminos cruzados de la libertad* (la elección de un período específico de un autor y la redirección del trabajo al eje más potente del anterior libro) son la evidencia más concreta de la metodología que buscamos desarrollar. Hay algo de ese laboratorio conceptual de los primeros años de Jena que muestra un modo de hacer filosofía que nosotrxs mismxs quisiéramos poner en práctica aquí y ahora. Algo que excede a la filosofía de Hegel o a la filosofía de cualquier autorx en particular y nos muestra la fecundidad de la experimentación, de pensar con otrxs, de explorar sin reparos todas las relaciones posibles entre los conceptos, de dar a conocer pensamientos aunque no esté garantizada su consistencia. La exploración sobre nosotrxs mismxs en tanto colectivo, garantizada por la decisión de publicar esta serie de libros, nos permite

reconfigurarnos continuamente, trazar nuevos horizontes, nuevas discusiones, nuevos cruces. En definitiva: la apuesta de seguir haciendo filosofía.

CLAUDIA AGUILAR Y **VERÓNICA KRETSCHEL**

Abreviaturas

Obras de Spinoza

Las obras de Spinoza se citan según la paginación de la edición canónica:

Spinoza, *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1925

Tomo I: *Korte Verhandeling van God, De Mensch en des zelfs Welstand, Renati Des Cartes Principiorum philosophiae* pars I [en] II, *Cogitata metaphysica, Compendium grammatices linguae Hebraeae*, Winter, Heidelberg 1925.

Tomo II: *Tractatus de intellectus emendatione*, *Ethica*, Winter, Heidelberg 1925.

Tomo III: *Tractatus theologico-politicus*, Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum, Tractatus politicus, Winter, Heidelberg 1925.

Tomo IV: *Epistolae*, Winter, Heidelberg 1925.

Para citar cada obra, se utilizan las siguientes abreviaturas:

TIE *Tractatus de intellectus emendatione (Tratado de la reforma del entendimiento)*

PPC = *Renati Descartes principiorum philosophiae mori geometrico demonstrata (Principios de filosofía de Descartes)*

CM = *Cogitata metaphysica* (*Pensamientos metafísicos)*

KV = *Korte Verhandeling van God, De Mensch en des zelfs Welstand* (*Tratado breve)*

TTP = *Tractatus theologico-politicus* (*Tratado teológico-político)*

TP = *Tractatus politicus* (*Tratado político)*

Ep = *Epistolae (Epistolario)*

La *Ética* se cita según su modo habitual (indicando la parte en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número)

Obras de Hegel

GW = Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum (Düsseldorf), Hamburg, Meiner, 1968.

Se citan las diferentes obras de Hegel mediante las siguientes siglas, todas pertenecientes a GW, IV:

Diff = *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*

GuW = *Fe y Saber*

VSP = *Relación del escepticismo con la filosofía*

WBN = *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*

Obras de Deleuze

AO = *L'Anti-Oedipe,* Paris, Minuit, 1972 (en colaboración con F. Guattari).

C1 = *Cine I, Bergson y las imágenes*, trad. por Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2009.

CC = *Critique et clinique,* Paris, Minuit, 1993.

DR = *Différence et répétition,* Paris, PUF, 1968.

DRF = *Deux régimes de fous et autres textes,* Paris, Minuit, 2003.

ES = *Empirisme et subjectivité,* Paris, PUF, 1953.

F = *Foucault,* Paris, Minuit, 1986.

ID = *L'île déserte et autres textes,* Paris, Minuit, 2002.

IM = *L'image-mouvement. Cinéma 1*, París, Les éditions de minuit, 1983.

IT = *L'image-temps. Cinéma 2*, París, Les éditions de minuit, 1985.

LS = *Logique de sens,* Paris, Minuit, 1969.

MP = *Mille Plateaux,* Paris, Minuit, 1980 (en colaboración con F. Guattari).

P = *Pourparlers,* Paris, Minuit, 1991.
Pli = *Le pli, Leibniz et le baroque,* Paris, Minuit, 1988.

PCK = *La philosophie critique de Kant,* París, PUF, 1963.

SCF = *La subjetivación Curso sobre Foucault. Tomo III,* trad. por P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2015.

SPE = *Spinoza et le problème de l'expression,* Paris, Minuit, 1968.

SPP = *Spinoza, philosophie pratique,* Paris, Minuit, 1981.

QQP = *Qu'est-ce que la philosophie?,* Paris, Minuit, 1990 (en colaboración con F. Guattari).

Resúmenes

¿Por qué decimos "autonomía" cuando queremos decir "libertad"? Una reflexión latinoamericana desde la individualidad relacional spinoziana
Claudia Aguilar

En este capítulo se analiza la reciente recepción de la filosofía spinoziana en los debates contemporáneos en torno a la autonomía relacional. Sin pretender explicar en profundidad las principales hipótesis de lectura de los artículos en cuestión, se indaga las nociones de libertad, voluntad, individuo y libre albedrío en la *Ética*, junto con la noción de autonomía en las lecturas mencionadas. De este modo, el capítulo tiene como objetivo contrastar la recepción de la filosofía spinoziana en debates europeos sobre la autonomía relacional con la permanencia de la noción de libertad en las discusiones latinoamericanas en torno a la filosofía de Spinoza

PALABRAS CLAVE: Spinoza – Autonomía relacional – Libertad relacional – Concordancia

¿"Un mismo tra-la-la"? Escisión y distancia, entre el joven Hegel y Deleuze
Gonzalo Santaya

Este artículo busca definir un punto de resonancia entre el joven Hegel y Deleuze en torno al problema de la relación individuo-Absoluto.

Seguimos para esto la caracterización deleuziana de cada vida individual finita como copresente a un *pasado puro* que se supone común a todas ellas, y exploramos a continuación algunas caracterizaciones afines del concepto de vida dadas por Hegel. En ambos casos, aparece planteado el problema de la escisión y de la (re)unificación con lo absoluto. Analizamos a continuación matices del supuesto "anti-hegelianismo" de Deleuze, para mostrar finalmente su concepto de *distancia* contra una visión escolar simplificada de la dialéctica hegeliana. La distancia, presentada en la *Lógica del sentido* bajo una inspiración nietzscheana, implica una relación irreductible entre términos positivamente heterogéneos determinados por singularidades pre-individuales. En ese complejo paisaje, que constituye el campo trascendental deleuziano, son repensadas las condiciones de la individuación en relación con lo absoluto, caracterizado como eterno retorno.

PALABRAS CLAVE: Deleuze – Hegel – Distancia – Dialéctica

Dualismo en Spinoza, ¿una cuestión de perspectiva?

Antonieta García Ruzo

El presente trabajo parte de la aparente contradicción que habita la ontología spinoziana, referente a la afirmación de un monismo sustancial y la proclamación de la univocidad del Ser por un lado, y la distinción entre distintos pares de conceptos que se han interpretado como una declaración dualista, por el otro. El objetivo será mostrar cómo en Spinoza, univocidad y dualidad no son opuestos, sino absolutamente coherentes. En este sentido, se sostendrá que, definitivamente, para Spinoza no es lo mismo lo finito que lo infinito. Ni lo necesario que lo contingente. Ni las esencias que las existencias. Ni la duración que la eternidad. Y que intentar anular estas diferencias sería falsear el propio planteo spinoziano. Sin embargo, se defenderá que estas distinciones, lejos de ser ontológicas, son gnoseológicas, están introducidas por el acceso del hombre a lo real. Es decir, que estas distinciones no son reales, sino del entendimiento humano.

PALABRAS CLAVE: Ontología – Dualismo – Conocimiento – Eternidad

Algo que pasa, siempre, en un cruce de caminos

Virginia Exposito

El presente trabajo es un intento por obtener algunas claves que nos abran el camino hacia una comunidad política en términos spinozistas. Una salida que exija una democracia que nos libre de una vida solitaria brutal y triste. Nos planteamos esta propuesta desde la posibilidad de un cuidado de sí colectivo. Propuesta que nos inserta en la unión de lxs seres humanxs libres. Para ello, nos valemos del cruce entre pensadorxs que intentan, como nosotrxs, ser activxs en la construcción de una sociedad mejor. Deleuze, Foucault, Spinoza y Ferreyra, entre otrxs, arman este itinerario.

PALABRAS CLAVE: Transclase – Libertad – Amistad – Comunidad política

Un fundamento ambiguo: algunas pistas para pensar la servidumbre en *El Anti-Edipo*

Rafael E. Mc Namara

El presente artículo se propone esclarecer las condiciones del problema de la servidumbre voluntaria tal como es planteado por Deleuze y Guattari en su obra *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Se plantea la hipótesis de que dichas condiciones deben ser buscadas en la propuesta de un fundamento ambiguo para el proceso de subjetivación. Lejos de ser una instancia sólida y unívoca, dicho fundamento de la subjetividad implica la articulación de múltiples procesos de carácter trascendental que se presentan bajo la forma de tres síntesis del inconsciente. Las dos primeras síntesis configuran, respectivamente, las esferas de las máquinas deseantes (como producción de la producción) y el cuerpo sin órganos (como producción de distribución). Entre esas dos dimensiones se alza un conflicto, una tensión entre atracción y repulsión. Ese conflicto es interpretado como fundamento ambiguo de la subjetivación producida en la tercera síntesis (producción de consumo), que se despliega en un uso segregativo esencial-

mente servil. El artículo plantea, finalmente, la pregunta acerca del rol del esquizoanálisis como dispositivo analítico, especialmente a la hora de pensar alternativas para una filosofía política futura.

PALABRAS CLAVE: Servidumbre voluntaria – Fundamento – Síntesis – Sujeto nómade

La crítica de Hegel a Fichte en el *Differenzschrift* y en *Glauben und Wissen*. El retorno a la servidumbre dogmática desde el idealismo

Lucas Damián Scarfia

El objetivo del presente trabajo es analizar la crítica del joven Hegel al idealismo de Fichte a partir de las dos obras que se mencionan en el título. Para llevar a cabo semejante estudio es preciso repasar algunos de los conceptos más importantes que componen la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*GWL*) (1794-1795) fichteana como foco central al que apuntan los embates hegelianos. En este contexto se hace hincapié en su impugnación del principio "yo=yo" como fundamento del sistema idealista que se presenta en este texto. A partir del contraste de estas obras se busca evidenciar que las acusaciones que Hegel lanza contra Fichte se vuelven, a partir del desarrollo de su propio pensamiento, contra él mismo. De esta manera se muestra que es Hegel quien recae en una posición filosófica dogmática y, a nivel de la filosofía práctica, en un elogio de la servidumbre por sobre la libertad. Más aun, con ello se subraya el abandono por parte de Hegel del pensamiento filosófico y la recaída en la religión.

PALABRAS CLAVE: Fichte – Hegel – Libertad - Servidumbre

Hegel, la servidumbre voluntaria y el sentido común

Mariano Gaudio

En el presente trabajo se analiza en el joven Hegel (aunque a veces apelando a trazos del Hegel maduro), en primer lugar, la cuestión de la

carencia de metafísica como desafío religioso y filosófico que busca neutralizar la actitud de aferrarse a la finitud propia del entendimiento o sentido común. En segundo lugar, se conecta este punto con el problema de la servidumbre voluntaria, enfocado ante todo en el planteo y desarrollo que propone La Boétie, y que presupone la activación inmediata de la libertad. Luego, en tercer lugar, se confronta el tema con la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel bajo la perspectiva de realización de la libertad en la que aparece en escena la lucha por la vida, aspecto que se conecta significativamente con Haití y también con la crítica a Fichte en la *Diferencia*. Finalmente, en esta última obra la contraposición entre especulación y sentido común, y éste en su doble vertiente de entendimiento humano habitual y entendimiento filosófico, lleva a Hegel a enfrentarse al desafío de la articulación entre ambas instancias. La tenacidad del sentido común se condice con la persistencia de la servidumbre voluntaria, y entonces cómo puede decantar ese proceso es el tema a dilucidar.

PALABRAS CLAVE: Hegel – Especulación – Servidumbre voluntaria – Sentido común

Libres o Muertos Jamás Esclavos. Una lectura en clave deleuziana de *La Patria Fusilada*

Anabella Schoenle

Deleuze propone pensar en el marco de una lógica de pensamiento que constituye una ontología y una teoría política que admite multiplicidad. Es decir, desde la ontología deleuziana no podemos pensar opuestos de manera clara y distinta. Si la libertad tiene lugar, sus matices, sus diferentes formas de realización también lo tienen. Por ello libertad no es lo que se puede definir como opuesto a la esclavitud. En el presente texto, tomamos la frase LOMJE de *La patria Fusilada,* para pensar la relación entre los opuestos que aparecen allí. A partir de ellos recorremos la relación entre la libertad y la esclavitud y la relación de este dualismo con el concepto de muerte tal como figura en LOMJE. Este recorrido nos permite observar que lejos de un pen-

samiento de la contradicción que implica una resolución mediante la eliminación, subordinación o subsunción de uno de los elementos de cada dupla en juego, es posible pensar la emergencia de sentido a partir de la lectura de los conceptos en su relación paradojal: Libres y esclavos, Muertos y vivos.

PALABRAS CLAVE: LOMJE – Repetición – Poder – Violencia.

La obediencia no salva. Reflexiones spinozianas sobre la libertad

Natalia Sabater

Es nuestro objetivo en el presente trabajo realizar una reivindicación de la noción de libertad que —creemos— defiende Spinoza, diferenciándonos de dos concepciones sobre ella: (a) por un lado de la lectura de aquellxs detractorxs del spinozismo que lo identifican con una forma de fatalismo; (b) y también de la de aquellxs spinozistas que solo aceptan una libertad contemplativa, según la cual el alma libre sería mera espectadora de cadenas causales ya trazadas, que puede conocer pero en las que no tiene la menor injerencia y que debe seguir de manera predigitada, luego de haber accedido al conocimiento de su carácter inmodificable (spinozistas que, entonces, postulando esta supuesta libertad, reintroducirían una lectura fatalista). Consideramos que es posible pensar, en el marco de este sistema, en una libertad en sentido fuerte entendida como auto-determinación, como un modo de acción que involucra la generación de efectos seguidos solo de nuestra naturaleza, entendidos clara y distintamente en virtud de ella sola. Una libertad vinculada, por supuesto, a las ideas adecuadas, al conocimiento de la sustancia, pero que supone, a partir de allí y por ello mismo, la posibilidad de tener injerencia en las cadenas causales que nos envuelven, de determinarnos a nosotrxs mismxs y al mundo.

PALABRAS CLAVE: Libertad – Determinismo – Causa adecuada – Fatalismo

Spinoza y el hombre común

Lucía Gerszenzon

El spinozismo, en tanto proyecto filosófico y de vida (tal como aparece trazado en el comienzo del *Tratado de la reforma*, por ejemplo) se constituye desde el sitio de partida de una "vida ordinaria" donde todo lo que ocurre es considerado vano y fútil; punto que el filósofo se propone abandonar en vistas a la búsqueda de un *bien verdadero*cuyo hallazgo le permita, por el contrario, "gozar eternamente de una alegría suprema y continua". Esto último parece ser, según las palabras finales de la *Ética*, "tan difícil como raro." Sin embargo, la dimensión de lo que podemos llamar "común" posee a su vez un lugar central en las obras de Spinoza ya no desde una valoración negativa (como aquello de lo cual una vida filosófica debería apartarse para constituirse como tal) sino como también como aquello que forma parte inescindible de todo proyecto filosófico, ético y político digno de ser deseado. En el presente escrito nos proponemos abordar las ambigüedades existentes en las referencias a lo ordinario y lo "común" en la obra spinoziana.

PALABRAS CLAVE: Spinoza – Ética – Hombre común – Vida ordinaria

El único héroe de la filosofía: Spinoza según Hegel en el escrito de la *Diferencia*

María Jimena Solé

El objetivo de este artículo es abordar la lectura que Hegel hace de Spinoza en su primer libro publicado, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801). Spinoza aparece en esta obra como el único pensador de la historia que logró producir un sistema auténticamente filosófico. Contra la tendencia generalizada de la época, que combatía al spinozismo y denunciaba sus inconsistencias, sus peligros, sus absurdos, el joven Hegel, recién llegado a Jena, interpreta a Spinoza de un modo completamente original. Elogia, principalmente, la noción de sustancia que se presenta como una auténtica antinomia de la razón —y no como un concepto unilateral del entendimiento.

De este modo, Spinoza logra plasmar el principio especulativo —lo Absoluto— y resolver lo que Hegel señala como la tarea de la filosofía.

PALABRAS CLAVE: Filosofía – Absoluto – Razón – Antinomia

"¡No, Cristina, así es el neoliberalismo!". Una aproximación deleuziana a los medios masivos de comunicación

Matías Soich

Tomando como disparadores algunos comentarios sobre los medios masivos de comunicación que Cristina Fernández de Kirchner realiza en su libro *Sinceramente*, en este trabajo propongo una aproximación en clave deleuziana a la cuestión de la influencia política y social del discurso mediático. Para ello, utilizo como base los conceptos de *sentido común* y *buen sentido*, que en *Diferencia y repetición* designan, respectivamente, la norma formal de identidad subjetivo-objetiva que rige la concordia de las facultades y la norma de repartición que asegura esa concordia desde el punto de vista empírico. Tanto el sentido común como el buen sentido subordinan la diferencia a la identidad en la Imagen dogmática del pensamiento. A partir de la contraposición deleuziana entre Idea y representación, sostengo que las representaciones discursivas (re)producidas por los medios masivos sostienen la Imagen dogmática mediante un bloqueo de la dialéctica social. Por último, este punto permite retomar la teoría deleuziana de las facultades en relación con el discurso mediático, dejando abierta la pregunta por las condiciones sociales de una producción discursiva que rompa con el sentido común y el buen sentido: ¿es posible pensar el *discurso* a partir del uso trascendente conjunto de las facultades de la sociabilidad y el habla?

PALABRAS CLAVE: Medios masivos de comunicación – Sentido común – Representaciones discursivas – Teoría de las facultades

Ante la ley. Hegel y la filosofía práctica de Jacobi en *Fe y saber*

Federico Vicum

El presente trabajo pretende estudiar el modo en que Hegel presenta la filosofía práctica de Jacobi en su obra *Fe y saber*. Se busca comprender puntualmente cómo se manifiestan en la filosofía práctica jacobiana los principios de lo que Hegel entiende por "filosofía de la reflexión". Se tienen en cuenta, a tal fin, la noción de "creencia" en la filosofía de Jacobi y la manera en que Hegel entiende que tal filosofía permanece atada a la existencia de lo finito. En la filosofía práctica de Jacobi, la persistencia de lo finito como tal se manifiesta en la incapacidad de reconocer el aspecto objetivo y legal de la eticidad, aspecto al cual Jacobi opone insistentemente la subjetividad del individuo irreductible a leyes. Finalmente, se considera la relación que Hegel establece entre las ideas de Jacobi y las de Schleiermacher como el necesario desenlace de la filosofía práctica jacobiana.

PALABRAS CLAVE: Ley – Fe – Positividad – Mediación

Entre el caos y la doxa: el Pensamiento

Randy R. J. Haymal Arnes

El presente trabajo parte del profundo vínculo existente entre el capítulo III de *Diferencia y Repetición* y *¿Qué es la filosofía?*. A pesar de que iremos interconectando las obras en las dos secciones que conforman el trabajo, la primera sección se centrará, de modo más contundente, en el capítulo III de *Diferencia y Repetición*, mientras que la segunda sección se concentrará, especialmente, en *¿Qué es la filosofía?*. Este entrecruzamiento tendrá como objetivo pensar por qué no hay *obras de opinión* ni *obras de caos*. No es por otra razón que la filosofía es presentada, por Deleuze, como la producción de un *caosmos*. El pensamiento filosófico trata de una singular consistencia que tiene por labor escapar de la *doxa*, el *sentido común*, y hacer del caos inconsistente un caos consistente. La *imagen dog-*

mática bloquea la relación del pensamiento con el *caos* (*el Afuera*). Caos donde el pensamiento pierde su imagen para extraer sus *medios* y fraguar sus armas (*conceptos*), que le permiten reyertar contra la doxa.

PALABRAS CLAVE: Filosofía – Doxa – Caos – Imagen

Deleuze en Jena – contra el buen sentido de la libertad

Julián Ferreyra

En este capítulo, se cruzan los caminos entre Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena a partir del pasaje de *Diferencia y repetición* dondeDeleuze remite a uno de los célebres textos del primer Hegel de Jena (la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*), durante su crítica de la noción de "buen sentido".Esa mención fugaz es complementada con un cruce con Spinoza, en particular su carta a Meyer, que aparece como una referencia tanto en ese período de Hegel como en Deleuze. Hegel recurre a ella para caracterizar la *verdadera* infinitud que supera las trampas y las oposiciones de la reflexión, mientras Deleuze la recupera para entrelazar –interpreto yo, no sin cierta violencia—los planos fundamentales de su ontología: lo virtual, lo intensivo y lo extensivo. Son gestos y preocupaciones distintos (tanto en el uso del mismo término en la lengua francesa —*bon sens*— como en el uso de las múltiples formas de la infinitud que distingue Spinoza), pero en su cruce podemos construir una concepción de la *libertad* que evite su contraposición con la necesidad y un único sentido como ruptura con todo lo sólido y durable, para una *finitud* humana cuya relación con lo absoluto tenga un carácter vivificante.

PALABRAS CLAVE: Buen sentido – Libertad – Infinitud - Reflexión

La reforma del entendimiento, o acerca del comienzo de la filosofía en el *Tratado de la reforma* del entendimiento de Spinoza

Guillermo Sibilia

En el llamado "prólogo" del *Tratado de la reforma del entendimiento,* Spinoza describe en primera persona su decisión de buscar la vida filosófica, es decir, de investigar si existe algo que sea un bien verdadero capaz de comunicarse, y que por sí solo afecte al ánimo. Recurriendo a expresiones y giros retóricos específicos narra los motivos y dificultades de la conversión a la vida filosófica, y al mismo tiempo exhorta a otros a seguir su camino, el camino de la beatitud y la vida eterna. En este artículo nos proponemos describir las etapas de ese itinerario y la temporalidad propia de esas páginas que, además de introducir a la problemática del método en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, presentan la ocasión para filosofar.

PALABRAS CLAVE: Filosofía – Experiencia – Cronología – Meditación

Sentido común, futuro y felicidad: algunas derivas spinozista-deleuzianas

Solange Heffesse

En el presente texto se hilvanan algunas cuestiones en torno a cómo el pensamiento filosófico se encuentra ligado al sentido común y al momento presente. Nuestro recorrido parte de un vínculo a la imagen del Afuera en la obra de Deleuze, para luego sopesar la noción del pensamiento como algo difícil —en lo que encontramos un punto de encuentro entre Deleuze y Spinoza. Luego intentaremos mostrar cómo el buen sentido y sentido común deleuzianos remiten a una concepción errada, en términos deleuzianos, de la temporalidad (según los desarrollos de *Diferencia y repetición*), para finalmente indagar un poco más la relación del presente con el devenir y la historia en *¿Qué es la filosofía?*. Esto nos permitirá concluir que para Deleuze es primordial como tarea filosófica la relación con el presente: diagnosticar los

devenires, crear nuestros pliegues, según las condiciones históricas que lo hacen posible en cada momento, teniendo en cuenta que en el nuestro contexto predomina un sentido común regido por la felicidad.

PALABRAS CLAVE: Deleuze – Spinoza – Temporalidad – Buen sentido

La noche de la reflexión y el mediodía de la vida. Escepticismo, sentido común y especulación en el Hegel de Jena

Bruno Del Piero

El presente trabajo tiene como objetivo analizar el papel que cumple el escepticismo en el Hegel de Jena a partir de su relación con el sentido común y la especulación. La hipótesis a desarrollar es que el escepticismo cumple un papel articulador entre ambas instancias: permite explicar el pasaje desde el sentido común a la filosofía o, en términos de la *Fenomenología del espíritu*, de la conciencia natural al saber absoluto. El trabajo consta de tres partes. En primer lugar, desarrolla el modo en que se conjugan estos términos en el primer Hegel de Jena por medio de la distinción entre dos clases de escepticismo —uno, antiguo, que no se opone a la filosofía y otro, moderno, que confronta con ella. En la segunda parte, se describe el modo en que reaparece —desplazada—esta distinción en la *Fenomenología del espíritu*. Finalmente, se plantean algunos interrogantes en torno a la reconfiguración operada en esta obra para pensar sus posibles derivas contemporáneas.

PALABRAS CLAVE: Escepticismo – Especulación – Idealismo – Negatividad

Necesidad de la filosofía. La cuestión de la relación finito-infinito en el primer Hegel de Jena

Sandra Viviana Palermo

El discurso hegeliano de los primeros años jenenses se caracteriza por la identificación de Absoluto y verdad como así también por la

idea de la razón como instancia de exposición sistemática de ellos. La exigencia frankfurtesa de unificación de los opuestos que azotan la *Bildung* moderna y la convicción de que verdadera unificación hay sólo allí donde la unidad abraza en sí y consigo aquello que la niega, ha llevado a Hegel desde la visión cósmico-metafísica de la Vida como "unificación de la unificación y de la no-unificación" a la noción lógico-metafísica del Absoluto como "identidad de la identidad y de la no identidad"; así como lo ha llevado a insistir en que el Absoluto, esto es la unidad, no puede no ser el punto de partida, pues allí adonde el pensar mueva desde la separación y la escisión, la unificación se presentará inevitablemente como un "más allá" inalcanzable. El trabajo que proponemos explora problemáticas y tensiones que la cuestión del pasaje de la no filosofía a la verdadera filosofía presenta dentro de un horizonte conceptual en el que el Absoluto, es decir la verdad, no puede ser pensado sino como "ya presente". El texto toma, entonces, el eje sentido común-filosofía, leyéndolo a la luz de la problemática de la mediación entre no saber y saber en el primer Hegel de Jena e intenta mostrar: a) cómo tal cuestión no es otra cosa más que una declinación, en clave gnoseológica, de la cuestión que en términos metafísicos se presenta como la relación finito-infinito; b) el rol de Spinoza en ese contexto problemático.

PALABRAS CLAVE: Finito – Infinito – No saber – Saber

El cine de Vertov, el ojo de Deleuze y la libertad de la percepción

Pablo Enrique Abraham Zunino

Este trabajo es un despliegue de un proyecto más amplio, en el cual investigamos el estatuto filosófico del concepto de imagen en los libros sobre cine de Gilles Deleuze. Lo que intentaremos profundizar aquí es la noción de imagen-percepción a partir de las clases que sirvieron de base para la elaboración de esa obra, específicamente el primer volumen. Nuestro objetivo es exponer los vínculos de la percepción con los tres estados de

la materia (sólido, líquido y gaseoso), a fin de comprender cómo esto se modula con el problema de la libertad, planteado en términos cinematográficos. Así, desde una perspectiva deleuziana, nos cruzamos con el cine soviético de la década de 1920. La tentativa documental de Dziga Vertov (*El cine-ojo*, 1924), en efecto, revela un tratamiento libre y original de la imagen-movimiento, que se intensifica notablemente en su película siguiente (*El hombre de la cámara*, 1929), donde el cineasta inventa un procedimiento que no sólo será decisivo para la historia del cine, sino que da lugar a una percepción distinta, la del ojo-cámara, un ojo no-humano a través del cual se altera la naturaleza del movimiento y, en ese sentido, se puede pensar diferentemente la libertad de lo real.

PALABRAS CLAVE: Cine – Imagen – Percepción – Libertad

Sobre la construcción del sentido común, el sistema democrático y la libertad

Georgina Bertazzo

En el presente trabajo intentaremos reflexionar acerca del papel del sentido común en *Diferencia y repetición*. Específicamente abordaremos la relación entre este sentido y la política. Recorreremos estas nociones que nos llevaran a desarrollar los siete postulados de la imagen del pensamiento fundamento de los preconceptos constitutivos del sentido común. Por último, intentaremos conectar dichas ideas con la coyuntura política argentina.

PALABRAS CLAVE: Sentido común – Política – Ontología – Democracia

El problema con la noción de “cuerpos más simples”: Spinoza, Deleuze y la física cuántica

Raimundo Fernández Mouján

La teoría cuántica plantea al mismo tiempo un difícil desafío y una gran oportunidad filosófica. Prácticamente todos los aspectos de esta teoría física impiden que se la comprenda bajo la representación sus-

tancialista de la realidad física que informa la mecánica clásica y que fue y sigue siendo sentido común en nuestra comprensión del mundo físico. Para comprender la teoría cuántica necesitamos, por lo tanto, tanto una crítica de esa metafísica sustancialista detrás de la física clásica como una tarea de desarrollo conceptual que permita articular una representación acorde al formalismo de la cuántica. Es una tarea ardua pero en la que uno rápidamente encuentra socios en la historia de la filosofía; en este caso, Spinoza y Deleuze nos ayudan a pensar una noción de individuo para la fisica cuántica, y una alternativa al atomismo fundada en una interpretación del cuanto de acción de Planck.

PALABRAS CLAVE: Física cuántica – Individuo – Spinoza – Deleuze

Artículos

Libertad y necesidad

PASAJES CRUZADOS

SPINOZA

1) "Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y necesaria, o mejor compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera" (E I, def. 7)

2) "Los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al sólo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de «libertad» se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda" (E II, 35, esc.)

3)"Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios..." (E V, 29, esc.)

4) "Si se pregunta a alguien por qué el hombre quiere esto o aquello, se responde: porque tienen *voluntad*. Ahora bien, dado que la voluntad no es, como hemos dicho, sino una idea de esta

o aquella volición, y, por consiguiente, un modo de pensar, un ente de razón y no un ser real, nada puede ser causado por ella, ya que de la nada, nada se hace.

Por eso pienso, como hemos demostrado, que la voluntad no es una cosa real en la naturaleza, sino tan sólo una ficción y que, por lo mismo, no es necesario preguntar si la voluntad es libre o no." (KV 83. Trad. cast.: 132-133)

HEGEL

1) "Si el entendimiento fija estos opuestos, lo finito y lo infinito, de manera que ambos al mismo tiempo deban subsistir como mutuamente opuestos, se destruye a sí mismo [...]. Al conocer esto, la razón ha superado el entendimiento mismo; el poner de éste se le manifiesta como un no-poner, sus productos, como negaciones [...]. Lo limitado, en la medida en que pertenece a una de las totalidades contrapuestas y, por tanto, relativas, es o necesario o libre; en la medida en que pertenece a la síntesis de ambas, cesa su limitación: es libre y necesario a la vez, consciente e inconsciente. Esta identidad consciente de lo finito y de la infinitud, la unificación de ambos mundos, del sensible y del intelectual, del necesario y del libre en la conciencia, es el *saber*" (Diff 18).

2) "En esta autoproducción de la razón lo absoluto se configura en una totalidad objetiva, la cual es un todo apoyado en sí mismo y completo en sí mismo, y no tiene fundamento alguno fuera de sí, sino que se fundamenta por sí mismo en su comienzo, en su medio y en su fin" (Diff 30-31).

3) "Si Kant no hubiera tenido presente la unidad de Spinoza como su unidad del entendimiento, que llama razón teórica y práctica, sino como su idea de la unidad de un entendimiento intuitivo como aquel en el que concepto e intuición, posibilidad y realidad son uno, entonces habría debido tomar la unidad spinozista no por una unidad abstracta que rechaza la finalidad, es decir, una absoluta conexión de las cosas, sino como una unidad orgánica inteligible absolutamente en sí y

habría reconocido de ese modo inmediatamente esa unidad orgánica, el fin de la naturaleza que concibe como determinación de las partes por el todo, como identidad de la causa y del efecto" (GuW 342).

4) "Lo Absoluto se llega a conocer según su Idea como esta identidad de lo diferente cuya determinación (*Bestimmtheit*) es ser, por un lado, unidad, por otro lado, multiplicidad distinta; y esta determinación es ideal, es decir que ella sólo es en la infinitud según el concepto de la misma ya señalado. Esta determinación es superada en tanto que es puesta. Ambas, tanto la unidad como la multiplicidad, cuya identidad es lo Absoluto, son asimismo unidad de lo uno y lo múltiple. Pero aquella, cuya determinación ideal es la multiplicidad, es el subsistir de los opuestos, la realidad positiva, y por esto le es también necesaria una relación duplicada, de opuestos. Porque lo real subsiste en ella, su identidad es una identidad relativa, y esta identidad relativa de los opuestos es la necesidad. Como ella es en la diferencia, entonces su relación misma o la identidad de la relación tiene que ser algo diferente, tanto allí donde lo primero es la unidad, como allí donde lo primero es la multiplicidad. Esta doble relación determina el lado duplicado de la necesidad o la manifestación de lo Absoluto. Puesto que esta relación doble cae en la multiplicidad, y si llamamos indiferencia a la unidad de los diferentes, [unidad] que permanece del otro lado y en la cual se supera aquella realidad o lo múltiple, entonces lo Absoluto es la unidad de la indiferencia y de la relación. Y como ésta última es una [relación] duplicada, la manifestación de lo Absoluto es determinada como unidad de la indiferencia y de esa relación, o de esa identidad relativa en la que lo múltiple es lo primero y lo positivo; y como unidad de la indiferencia y de esa relación en la cual lo primero y positivo es la unidad. Aquélla es la naturaleza física, ésta la naturaleza ética. Y puesto que la indiferencia o la unidad es la libertad, pero la relación o la identidad relativa es la necesidad, entonces cada una de estas dos manifestaciones es el ser uno [*einsein*] y la indiferencia de la libertad y de la necesidad. La substancia es absoluta y eterna; en este predicado de infinitud está la necesidad de la naturaleza divina o su manifestación, y esta necesidad se expresa

como realidad en una relación doble. Cada uno de los atributos expresa la substancia y es absoluto e infinito, o [es] la unidad de indiferencia y de la relación" (WBN, 432).

DELEUZE

1) "Lo que vivimos empíricamente como una sucesión de presentes diferentes desde el punto de vista de la síntesis activa es, además , la coexistencia siempre creciente de los niveles del pasado en la síntesis pasiva. Cada presente contrae un nivel entero de la totalidad, pero este nivel ya es de distensión o de contracción. Es decir: el signo del presente es un tránsito al límite, una contracción máxima que viene a sancionar como tal la elección de un nivel cualquiera, a su vez contraído o distendido, entre una infinidad de otros niveles posibles. Y lo que decimos de una vida podemos decirlo de varias vidas. Puesto que cada una es un presente que pasa, una vida puede retomar otra, en otro nivel: como si el filósofo y el cerdo, el criminal y el santo desempeñaran el mismo pasado, en los diferentes niveles de un cono gigantesco. Es lo que se llama metempsicosis. Cada uno elige su altura o su tono, tal vez sus palabras, pero la tonada es siempre la misma, y, bajo todas las palabras, un mismo tra-la-la, dicho en todos los tonos posibles y en todas las alturas." (DR 113-114. Trad. cast.: 138-139)

¿Por qué decimos “autonomía” cuando queremos decir “libertad”?

Una reflexión latinoamericana desde la individualidad relacional spinoziana.

Claudia Aguilar (UBA-CONICET)

En las escuelas nos enseñan la duda y el arte del olvido
ante todo el olvido de lo personal y local [...].
Del pasado nos quedan algunos nombres,
que el lenguaje tiende a olvidar.

Borges, *Utopía de un hombre que está cansado.*

El 27 de abril de 2019 Marcos Travaglia me comentó sobre un libro llamado *Spinoza y la autonomía relacional. Ser con otros*, editado por Armstrong, Green y Sangiacomo. Este libro fue publicado en julio del corriente año.[1] Leyendo los títulos de los artículos de esta compilación me surgió la pregunta: ¿por qué se habla de autonomía relacional en el caso de Spinoza y no de libertad relacional? La libertad es, además, el tema que nos convoca en estas jornadas. Solo en uno de los diez artículos de la compilación mencionada aparece la palabra “libertad” en el título.[2] En el resto de los casos, por el contrario, se utiliza el término “autonomía” aunque Spinoza en la *Ética* no hable de ella. Esto, en principio, no es una novedad, muchas palabras que usamos al hablar de la filosofía spinoziana no aparecen en sus escritos; “autonomía” podría ser una más de ellas. Sin embargo, la preferencia por “autonomía” en lugar de “libertad” me hace ruido.

---

[1] Armstrong, A.; Green, K. y Sangiacomo, A. (eds); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 2019.

[2] Véase Tucker, E., “Power, Freedom and Relational Autonomy” en Armstrong, A.; Green, K. y Sangiacomo, A. (eds); *op. cit.*

En la introducción editorial de *Spinoza y la autonomía relacional*, aparece la idea de que una lectura relacional de la filosofía spinoziana se contrapondría a las interpretaciones más racionalistas que postulan un individuo libre como paradigma de autosuficiencia. Este tipo de interpretaciones serían las que causaron la indiferencia respecto de la filosofía spinoziana en los debates contemporáneos, situación que los editores confiesan querer revertir.[3]

En cuanto al debate contemporáneo respecto de la autonomía relacional, Sangiacomo sostiene que filósofas feministas como Friedman y Oshana han remarcado en las últimas décadas el carácter hiper individualista de la autonomía entendida como autoregulación. Esta, en cambio, no debería ser considerada sin las relaciones sociales. El autor explica que en los debates actuales las interpretaciones sobre la autonomía relacional se dividen en aquellas que la caracterizan como causal y aquellas que consideran que la autonomía es constitutiva. La primera sostiene que las relaciones sociales y el ambiente sociocultural afectan causalmente la autonomía de un individuo. En cambio, para la lectura constitutiva, las relaciones sociales son una condición necesaria para la autonomía.[4] Sangiacomo considera que la autonomía relacional spinoziana se ubicaría en el grupo de la autonomía constitutiva.

Williams, en su artículo de la compilación *Spinoza y la autonomía relacional...*, tomando como ejemplo a Butler y a Armstrong, sostiene que las teorías feministas ya han analizado los límites del modelo del sujeto político liberal y han establecido la importancia de la interdependencia y la vulnerabilidad del sujeto político.[5] Armstrong en su artículo del libro *Interpretaciones feministas de Spinoza* presenta las críticas y reconfiguraciones de la teoría feminista al concepto de autonomía; reconfiguraciones en las que la filosofía de Spinoza podría ser, según la autora, una potencial contribución.[6]

---

3 *Cf.* Armstrong, A.; Green, K. y Sangiacomo, A. (eds); *op. cit.*, p. 2.

4 *Cf. ibid.*, p. 194.

5 *Cf. ibid.*, p.116.

6 Armstrong, A., "Autonomy and the Relational Individual: Spinoza and Feminism" en Gatens, M., *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania, Penn. State Uni. Press, 2009, p. 44.

Como antecedentes de la compilación mencionada tenemos el artículo de Armstrong, al que ya nos hemos referido, y otro de Sangiacomo, ambxs editores. En el libro *Interpretaciones feministas de Spinoza* publicado en 2009, Armstrong tiene un artículo titulado "Autonomía e individuo relacional: Spinoza y el feminismo". Allí, la autora parte del rechazo a la interpretación atomista de la filosofía de Spinoza haciendo hincapié en la concepción relacional de la individualidad spinoziana. Armstrong se sitúa a sí misma dentro de lo que llama "un tercer tipo de lecturas de Spinoza" que superaría la oposición entre individualismo y holismo.[7]

Aunque lo que podríamos llamar una tercera posición de las lecturas spinozistas pueda resultarnos muy seductora, el término "libertad", según varias de las ocho veces que aparece en ese artículo, parecería quedar relegado como sinónimo de indeterminación o independencia. Así, Armstrong habla del clásico individualismo que prioriza la libertad del individuo,[8] de la libertad respecto de cualquier tipo de determinación,[9] libertad respecto de los afectos,[10] etc. No obstante, alguna vez también aparece "libertad" como sinónimo de autonomía.[11] En este sentido la terminología no queda del todo clara.[12] Esta autora no tiene un artículo propio en *Spinoza y la autonomía relacional*, edición que compiló.

7 *Cf. ibid.*, p. 53.

8 *Cf. ibid.*, p. 47.

9 *Cf. ibid.*, p. 52.

10 *Cf. ibid.*, p. 56.

11 *Cf. ibid.*, p. 60.

12 Asimismo, la autora sostiene que en la conexión entre nuestra vulnerabilidad para ser afectadxs y nuestra capacidad de agencia podemos ver el potencial para un diálogo productivo entre la individualidad spinoziana y los esfuerzos feministas para revisar críticamente la interpretación tradicional conflictiva de lo social y la autonomía propia. Sin embargo, a mi juicio, es difícil encontrar en Spinoza una reivindicación de la vulnerabilidad en sí. Si bien hay una referencia a lo que se podría llamar una vulnerabilidad ontológica en el axioma de E IV, según el cual dada una cosa singular siempre hay otra más potente o más fuerte que puede destruirla; la vulnerabilidad es un padecimiento que genera, en cuanto tal y al menos en principio, pasiones tristes. *Cf. ibid.*, pp. 54-55.

Sangiacomo, por su parte, en su artículo publicado en 2015, "Spinoza y la autonomía relacional: un esbozo"[13] aclara que la autonomía no debe ser concebida como la propiedad o la capacidad de darse la propia norma, sino que resulta de la forma apropiada de la cooperación con otrxs.[14] En dicha cooperación sería central el rol de las emociones.[15] Allí también explica que el término "autonomía relacional" se usó como un término paraguas para referirse a la naturaleza social de la autonomía.[16] En su artículo aparece cuatro veces la palabra "libertad". Por ejemplo, para sostener que el vicio disminuye la potencia y la libertad,[17] o que la virtud mejora la racionalidad y la libertad.[18] También utiliza el término "libertad" para referirse a la libertad de filosofar;[19] es decir, la palabra "libertad" sí aparece relacionada a planteos que forman parte estrictamente de la filosofía spinoziana, pero no en la hipótesis o el problema. El planteo del problema se refiere a "autonomía" y no a "libertad". En la compilación de este año,[20] distingue una dimensión cuantitativa de la autonomía de una cualitativa.[21] Allí sostiene que la autonomía relacional spinoziana es un concepto más abarcativo que el concepto de acción; ya que la autonomía remitiría al esfuerzo por causar los efectos de uno mismo, y la acción al esfuerzo por causar los efectos de uno mismo sobre la base de la concordancia en naturaleza con causas externas.[22]

El tercer compilador de *Spinoza y la autonomía relacional. Ser con otros* es Keith Green, quien en el 2015 participó del evento spinoziano de la universidad de Groningen titulado también "Spinoza y la autono-

---

13 Sangiacomo, A., "Spinoza and Relational Autonomy: an outline" en Eckert, M. y Cunico, G., (eds.), *Orientierungskrise. Herausforderung des Individuums in der heutigen Gesellschaft*, Regensburg, Roderer, 2015, pp. 19-27.

14 *Cf. ibid.*, p. 19.

15 *Cf. ibid.*, p. 21.

16 *Cf. ibid.*, p. 19.

17 *Cf. ibid.*, p. 21.

18 *Cf. ibídem.*

19 *Cf. ibid.*, pp. 24, 26.

20 Sangiacomo, A., "A Spinozistic Approach to Relational Autonomy: The Case of Prostitution" en Armstrong, A.; Green, K. y Sangiacomo, A. (eds); *op. cit.*

21 *Cf. ibid.*, pp. 194-195.

22 *Cf. ibid.*, pp. 200-205.

mía relacional". La idea central de su presentación fue que Spinoza *anticipó* una noción de autonomía que es fundamentalmente relacional y basada en la idea de que un individuo puede ser causa adecuada en cuanto se guíe por la razón. La lectura de una anticipación de la noción de autonomía por parte de Spinoza se mantiene en el artículo publicado en la compilación de este año.[23] Green considera, entonces, que la autonomía relacional spinoziana está basada en la idea de que un individuo puede ser causa adecuada en cuanto se guíe por la razón, analogando ser libre a actuar por la propia naturaleza. El autor explicita —acertadamente, a mi juicio— que esta noción de libertad spinoziana coincide con lo que se denomina una visión relacional de la autonomía.[24] Sin embargo, si bien el término libertad aparece alrededor de diecinueve veces en su texto, muchas de estas menciones se relacionan con lo que llama "la ilusión de libertad".[25]

En líneas generales, encuentro dos problemas en las lecturas de *Spinoza y la autonomía relacional*. El primer problema es que la noción de autonomía relacional es demasiado aplicable. Problema que se ve claramente, por ejemplo, en la propuesta de Sangiacomo, quien afirma que su lectura implica una noción de autonomía más abarcativa que el concepto de acción. Como consecuencia, la caracterización de "autónomo", aunque con distintos grados, parecería poder adecuarse a casi cualquier caso. El segundo problema consiste en una concepción de la individualidad muy restringida, que no llega a explicar todos los aspectos de ella. Aquí se ubicarían las lecturas de Kisner y Williams, dos autorxs de la compilación. Kisner identifica el individuo spinoziano con el *conatus*. Según Williams, el individuo se define como potencia y estará conectado en una red de distintas maneras con otros individuos,[26] con los que no necesariamente tiene una naturaleza común.[27]

23 *Cf.* Green, K., "Spinoza on Affirmation, Anima and Autonomy:«Shattered Spirits»" en Armstrong, A.; Green, K. y Sangiacomo, A. (eds); *op. cit.*, p. 64.

24 *Ibídem.*

25 *Cf. ibid.*, pp. 169, 172, 173, 177.

26 *Cf.* Armstrong, A.; Green, K. y Sangiacomo, A. (eds); *op. cit.*, p. 120.

27 *Cf. ibid.*, p. 125.

Ahora bien, estos problemas exceden el presente trabajo y serán tratados en una investigación posterior. Por el momento, tenemos una cuestión que es anterior. Si bien entiendo que los debates contemporáneos se refieren a la autonomía relacional y no a la libertad,[28] me surge la pregunta ¿por qué abandonar definitivamente el término libertad? ¿Es necesario cambiarlo por "autonomía"?

Cabe aclarar que Spinoza rechaza la noción de libertad como libre albedrío, ya que "no hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre".[29] Asimismo, encontramos en la séptima definición de la primera parte de la *Ética* una distinción entre una cosa libre y una compelida, a saber: "Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; en cambio, se llama compelida a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera".[30] De este modo, tenemos dos cuestiones. En primer lugar, el rechazo del libre albedrío no nos compromete con el abandono de la noción de libertad. En segundo lugar, la noción a la que hace referencia la filosofía de Spinoza, estrictamente hablando, es la de libertad y no la de autonomía. En este sentido, pareciera Spinoza mantener una costumbre que Bayle le adjudica, a saber, atribuir a las palabras una significación totalmente nueva.[31]

De manera conjunta, también en el apéndice de Ética I, se nos exhorta a desterrar el prejuicio del libre albedrío. Ya en Ética II Spinoza sostiene respecto de la libertad entendida como indeterminación:

> [...] los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al sólo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de "libertad "se reduce al desconocimiento de las causas de sus

---

28 Véase Mackenzie, C. y Stoljar, N. (eds.), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Oxford, OUP, 2000.

29 E II, 48. Usaremos la siguiente traducción castellana: Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. por V. Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980. Asimismo véase: E I, 32 y E I, ap.

30 E I, def 7

31 *Cf*. Bayle, P., "Dictionnaire historique et critique, Article Spinoza", en *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg International, 1983, p. 5.

> acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda.[32]

En la definición 2 de E III, Spinoza sostiene que obramos cuando ocurre algo en nosotrxs o fuera de nosotrxs de lo cual somos causa adecuada, esto es, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Balibar, a quien siguen Armstrong y Sangiacomo, ha intentado proponer una lectura menos individualista del ser causa adecuada y, por lo tanto, de la acción y de la libertad. Balibar analoga ser activo o causa adecuada a establecer relaciones de concordancia con otros y no de dependencia.[33] Rescato la idea de Balibar de que la acción, el ser causa adecuada y la libertad se basan en la concordancia.[34] Por el contrario, ¿acaso no es absurdo pensar, en el horizonte de una ontología inmanente y relacional en la que el individuo es definido según su relación y sus relaciones con otros individuos, que actuar adecuadamente y ser libre es ser solipsista? Sin embargo, si bien rescato la idea de Balibar de que la acción, el ser causa adecuada y la libertad se basan en la concordancia; propongo, además, integrar la relacionalidad que implica la concordancia con el aumento de la potencia del *conatus* del individuo

[32] E II, 35, esc.

[33] "Un lector de la Ética —escribe Balibar— puede que plantee fuertes objeciones a este argumento. Por ejemplo podría decir lo siguiente: sabemos que Spinoza contrapone «causa inadecuada» a «causa adecuada» o, más precisamente, «ser inadecuadamente causa» (lo que significa que somos fundamentalmente pasivos, determinados por causas externas) a «ser adecuadamente causa» de algo (lo que significa que somos fundamentalmente activos, o que el efecto que se produce puede ser explicado «por nuestra propia naturaleza»). Lo usual es entender que Spinoza está contrastando situaciones en las que somos dependientes de otra gente y situaciones en las que somos independientes, actuando solos. Pero el argumento que he esbozado apunta hacia una interpretación bastante diferente (menos «individualista»): ser activo o ser una causa adecuada es también establecer una relación con otros, aunque no de dependencia (ni siquiera de dependencia «mutua») sino de *convenientia* o sinergia" (Balibar, E., *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, trad. por A. Torres, Córdoba, Brujas, 2009, p. 45).

[34] "Sus proposiciones supuestamente «deterministas» (de hecho causales) expresan la conexión universal de las individualidades. ¿Deberíamos considerar esto como totalmente incompatible con la libertad y por eso como una tesis «anti-humanista»? Spinoza mismo respondería que sólo es incompatible con una representación imaginaria de la libertad, no con las condiciones de una liberación real." (*Ibid.*, p. 65).

(2) y la cooperación de un individuo en cuanto cosa singular (3). Sostengo la anterior partiendo de que el individuo spinoziano se define a partir de una triple caracterización: como (1) relación, (2) *conatus* y (3) cosa singular.[35] Las acciones que pueden ser explicadas por la propia naturaleza no implican necesariamente estar separadx de lxs otrxs —ya que el individuo es relacional— sino explicarlas por la naturaleza común. Pero, además, la potencia es aumentada por la alegría activa en la unión con otros individuos (2) y la acción implica establecer relaciones de concordancia con otrxs, cooperar en una misma acción (3).

Respecto de la voluntad, esta no puede llamarse causa libre, sino solo necesaria,[36] y requiere una causa en cuya virtud sea determinada a existir u obrar.[37] Contra la indeterminación Spinoza afirma que "ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada".[38]

Siendo esta la situación, ¿por qué, entonces, aparece generalmente la palabra "libertad" como indeterminación, al menos en el artículo de Armstrong? O bien, en el caso de Sangiacomo, ¿por qué aparece el término "libertad" para hacer referencia a lo estrictamente dicho por Spinoza, pero las hipótesis están planteadas en términos de autonomía? ¿Acaso no se podrían hacer las aclaraciones necesarias para insertar los artículos en debates contemporáneos pero sin perder el término "libertad"? Cuando se plantea la autonomía relacional como

---

35 "En los textos de Spinoza encontramos diferentes maneras de abordar y presentar la noción de individuo. Por eso, nuestra reconstrucción de la definición spinoziana de individuo se dividirá en tres partes. En primer lugar, tomaremos la definición de individuo como una relación de movimiento y reposo. En segundo lugar, nos ocuparemos del *conatus* del individuo, en tanto que esfuerzo por perseverar en el ser. Por último, tomaremos al individuo como una cosa singular. Consideramos que estos diferentes abordajes para la noción de individuo son aspectos complementarios y simultáneos a dicha noción." (Aguilar, C., *Mujeres: resignificación, estrategia y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 82-83.)

36 *Cf.* E I, 32.

37 *Cf.* E I, 32, dem.

38 E I, 28.

aquella que da cuenta del carácter social de la autonomía, ¿no queda, al menos por omisión, relegada la libertad a una equiparación con el libre arbitrio o una concepción de individuo aislado? En definitiva, mi duda es: ¿por qué decimos "autonomía" cuando queremos decir "libertad"? ¿Por qué no se podría hablar de libertad relacional spinoziana?

En este punto cabe aclarar que lo que en la introducción de *Spinoza y la autonomía relacional* aparece como "debates contemporáneos" centrados en la autonomía solo se refiere a algunos países de Europa. En este evento, el tema que nos convoca es la libertad y este mismo título lleva el coloquio Spinoza que se va a realizar en Río de Janeiro a fin de año. Considero que lo anterior nos habilita a pensar que el término "libertad", al menos en nuestro contexto local, no corresponde a un nombre del pasado que el lenguaje tiende a olvidar —para retomar el epígrafe de Borges. Por el contrario, creo que pensar la importancia de la libertad relacional, planteada en esos términos, en momentos de liberalismo intensivo como el actual, es disputar el significado mismo de la "libertad". Y esta disputa podría ser deseable no solo como escape al individualismo y al placebo de la meritocracia, sino también para pensar qué tipo de demandas planteamos cuando nos referimos a la "autonomía sobre el propio cuerpo", la "capacidad de decisión" de los individuos en cuestión y una serie de formulaciones que nos anclan en el individualismo, el dualismo, y sobre todo en el libre albedrío.

Bibliografía

Aguilar, C., *Mujeres: resignificación, estrategia y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019.

Armstrong, A., "Autonomy and the Relational Individual: Spinoza and Feminism" en Gatens, M., *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania, Penn. State Uni. Press, 2009.

Armstrong, A.; Green, K. y Sangiacomo, A. (eds); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 2019

Balibar, E., *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, trad. por A. Torres. Córdoba, Brujas, 2009.

Bayle, P., "Dictionnaire historique et critique, Article Spinoza", en *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg International, 1983.

Mackenzie, C. y Stoljar, N. (eds), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Sangiacomo, A., "Spinoza and Relational Autonomy: an outline" en Ekkert, M. y Cunico, G., (eds.), *Orientierungskrise. Herausforderung des Individuums in der heutigen Gesellschaft*, Regensburg, Roderer, 2015.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. por V. Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980.

¿"Un mismo tra-la-la"?
Escisión y distancia, entre el joven Hegel y Deleuze

Gonzalo Santaya (UBA-CONICET)

La naturaleza de los caminos cruzados es tal que cada cruce alberga múltiples entradas y salidas. Podemos demorarnos en el umbral de un cruce ponderando por un momento las direcciones a seguir, antes de reanudar la marcha. Cruzamos lecturas cuando intuimos que nuestros filósofos se encontraron, a pesar del extenso tiempo y espacio que los separa, en los mismos umbrales; cada uno llegando a ellos por distintos caminos, y cada uno reanudando la marcha, luego, tal vez por otros antes impensados. Estos umbrales de coincidencia determinarían puntos problemáticos afines a nuestros pensadores, mientras la marcha misma es lo que constituye su obra, el contenido positivo del pensar. Se hace posible imaginar así una interesante concepción de la *influencia* en filosofía: somos llevados, siguiendo el camino de un autor, a la presencia de ciertos umbrales problematizantes, y demorarnos en ellos puede determinarnos aún más que la marcha efectiva que dicho autor traza al franquearlos. Uno de los puntos de afinidad entre nuestros filósofos del presente volumen es la problemática relación entre la individualidad y la totalidad. Exploraremos a continuación uno de estos caminos, tal como es trazado por Deleuze, pero bajo algunas indicaciones que señalan cómo también Hegel —especialmente en su juventud filosófica— se habría demorado previamente en los mismos umbrales.

Nos remitimos a dicha relación a partir del único pasaje deleuziano que entró en el eje "Necesidad y libertad". Comencemos por re-

construir su contexto. Al desarrollar su filosofía del tiempo, Deleuze diferencia dos estratos de la temporalidad: traza una escisión *en* el tiempo, entre una figura finita y una figura infinita. Por un lado, está el presente viviente, actual, empírico, que se constituye como síntesis de instantes sucesivos; por otro lado, está la totalidad de un pasado puro, virtual y nouménico, que nunca fue presente, pero sobre la cual el presente actual se apoya y transcurre, y los sucesivos presentes *pasan* (como los distintos instantes unificados por la síntesis del presente). El presente actual constituye el tiempo vivido, la experiencia de una vida individual o un modo finito, pero ese presente supone como *fundamento* un pasado puro inmemorial, que corresponde a la *totalidad* de la vida. Y en la *escisión* entre esos dos planos del tiempo —dice Deleuze— se juega una conciliación entre la libertad y el destino.

> El destino nunca consiste en relaciones de determinismo entre presentes que se suceden progresivamente siguiendo el orden de un tiempo representado. Él implica, entre los presentes sucesivos, ligazones no localizables, acciones a distancia, resonancias y ecos [...]. Es por eso que el destino se concilia tan mal con el determinismo, pero tan bien con la libertad: la libertad consiste en elegir el nivel. La sucesión de los presentes actuales no es sino la manifestación de algo más profundo: la manera en la cual cada uno retoma *toda* la vida, pero a un nivel o a un grado diferente del precedente [...]. Y lo que decimos de una vida podemos decirlo de varias vidas. Puesto que cada una es un presente que pasa, una vida puede retomar otra, en otro nivel: como si el filósofo y el cerdo, el criminal y el santo desempeñaran el mismo pasado, en los diferentes niveles de un cono gigantesco. [...]. Cada uno elige su altura o su tono, tal vez sus palabras, pero la tonada es siempre la misma, y, bajo todas las palabras, un mismo tra-la-la, dicho en todos los tonos posibles y en todas las alturas.[1]

¿Qué es ese "*mismo* tra-la-la", esa melodía de la *totalidad como fundamento*? Por un lado, todo este vocabulario suena poco afín al

---

1 DR 113-114. La paginación corresponde a la edición francesa (ver abajo, bibliografía); en todos los casos la traducción es propia.

espíritu deleuziano, que cierto sentido común filosófico caracterizaría como más próximo a una mera voluntad *des*totalizante y *des*fundante. Por otro lado, a los deleuzianos este pasaje puede recordarnos a otro muy célebre del final de *Diferencia y repetición*, donde Deleuze escribe: "Una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil voces, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo y mismo clamor del ser para todos los entes".[2] Alain Badiou extrae de esta frase la verdad parcial bajo la cual interpreta a Deleuze como un filósofo de lo Uno, y no de la multiplicidad, como éste se pretende.[3] Por eso, es relevante la pregunta: ¿qué es este clamor del ser unívoco para lo múltiple de los entes?, ¿qué *mismo* pasado para todos los diversos presentes?, ¿qué es ese mismo tra-la-la que subyace para todos los tonos?, y ¿qué es "elegir la altura, el tono o las palabras", es decir, qué es ser libre?

Acá el cerdo, ahí el filósofo, el criminal, el santo... Para cada presente un mismo pasado, mismo origen, todos se asientan sobre el mismo suelo, todos llevan consigo la misma totalidad infinita de *la* vida en la forma finita y pasajera de *su* vida. Esta duplicidad de la vida no sería un motivo exclusivamente deleuziano, sino una constante que él recoge de algunas de las más grandes tentativas filosóficas de la historia. En *Diferencia y repetición*, la imagen del círculo sirve a Deleuze para ilustrar cómo esta duplicidad aparece en Platón, en Leibniz, y en Hegel. Deleuze critica a estos filósofos que organizan el pasado puro de acuerdo a un criterio representativo por reconducir todos los presentes, como los diferentes puntos de una circunferencia, a una identidad originaria, como centro del círculo. En Platón, esos presentes se distribuyen con respecto al pasado puro del mundo de las Ideas, territorio de la reminiscencia, del cual los presentes sensibles adquieren su consistencia. En Leibniz, el centro del círculo representa la mente de Dios antes de la creación, comparando los posibles; el paso a la existencia es el trazado de la circunferencia, cada mónada indica un presente viviente

---

2 DR 388-389.

3 *Cf.* Badiou, A., *El clamor del ser*, trad. por Dardo Scavino, Buenos Aires, Manantial, 1997.

que expresa el mejor de los mundos posibles. En Hegel, incluso si la identidad es procesual e implica un movimiento absoluto, Deleuze lee una voluntad de representar que reconduce siempre el proceso a una identidad: "todos los *comienzos* posibles, todos los presentes se reparten en el círculo único incesante de un principio que funda, y que los comprende en su centro así como los distribuye sobre su circunferencia".[4] Deleuze usa aquí la imagen de los círculos concéntricos para pensar esa organización en la identidad infinita de lo Absoluto como centro. Nuestro problema, entonces, se especifica: ¿cómo evitar que ese "mismo tra-la-la" que subyace y funda el pasar del presente empírico no sea una identidad simple o un fundamento estático, como Deleuze lee en Platón, Leibniz y Hegel? Un rodeo por la obra del joven Hegel nos ayudará, sin embargo, a poner en entredicho esta veloz crítica deleuziana, y a retomar el camino de la filosofía de la diferencia.

El «tra-la-la» hegeliano

Cabe destacar que muchos pasajes del joven Hegel se revelan en una profunda afinidad con los temas deleuzianos que venimos de relevar. En particular, la cuestión de la *escisión* de la vida en una figura finita y una infinita es un problema fundamental para este Hegel que da sus primeros pero decididos pasos en el terreno filosófico, y que nos permitirá precisar el tra-la-la que estamos buscando; en el *Fragmento de sistema* de 1800, escribe:

> El concepto de la individualidad comprende en sí tanto la oposición contra una multiplicidad infinita, como la unión con la misma. Un hombre es una vida individual en cuanto es algo distinto de todos los elementos y de la infinidad de las vidas individuales que hay fuera de él; es una vida individual sólo en la medida en la que es *uno* con todos los elementos y con toda la infinitud de las vidas individuales fuera de él, y *es* sólo en la medida en que la totalidad de la vida está dividida, siendo él una parte y todo el resto la otra

4 DR 351.

> parte; *es* sólo en la medida en que *no* es una parte, en que no hay nada que esté separado y fuera de él.[5]

La división de las vidas individuales entre sí, como formas exteriores fijadas por la reflexión, aparece como una situación de hecho, que plantea la *tarea* de una unificación con lo infinito. En este texto, Hegel pone a la *religión* como la primera instancia capaz de reunificar la escisión y reconducir a lo infinito, en una superación de la individualidad. Pero esta capacidad unificadora le cabe eminentemente a la especulación filosófica en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling* (1801). Allí, Hegel afirma que la filosofía es necesaria porque la razón —que es una y la misma en todo tiempo y lugar, *tra-la-la*— se encuentra escindida de un modo particular en cada época, y la *tarea eterna* es unificar lo escindido. La ley del entendimiento es la de separar, distinguir, fijar y clasificar, y siguiendo esa ley a lo largo de su formación histórica el espíritu especulativo se encuentra apresado, y, dice Hegel "los esfuerzos de *la vida* por gestar de nuevo su propia armonía devienen más extraños al todo de la formación y más insignificantes".[6] Esto es, a mayor despliegue y extensión de la maquinaria cognoscitiva del entendimiento, más potencia de la razón es requerida para re-unificar el todo que esa maquinaria disgrega. La tarea, en términos musicales, consiste en armonizar los modos individuales

---

[5] Hegel, G. W. F., "Über Religion. Zwei Fragmente" (Text 63: absolute Entgegensetzung…), en *Frühe Schriften II*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 2014, pp. 341-2 (tomamos la versión española de: "Fragmento de Sistema", en Hegel, G. W. F., *Escritos de Juventud*, trad. José María Ripalda, Madrid, FCE, 2003, pp. 399-400). Todavía en la *Fenomenología del Espíritu* Hegel describe a la vida en términos semejantes: "Pues, dado que la *esencia* de la figura individual, la vida universal y lo que es para-sí son, en sí, substancia simple, al poner lo otro dentro de sí cancela esta *simplicidad* suya, o su esencia, esto es, la escinden en dos, y este escindir la fluidez sin diferencias es, justamente, poner la individualidad. La substancia simple de la vida, entonces, es la escisión de ella misma en figuras y, a la vez, disolución de estas diferencias subsistentes; y la disolución de la escisión es, en la misma medida, un escindir, o un articular en miembros diversos" (Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1988, p. 107; tomamos la versión española de: *Fenomenología del Espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2010 p. 251). Agradezco a Sandra Palermo por señalarme estas referencias y resonancias.

[6] Diff 14. Cito esta obra siguiendo la traducción española de Joaquín Chamorro Mielke, en Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, Madrid, Gredos, 2010, p. 15.

escindidos con la melodía de la totalidad de la que se escinden y que los reclama: "gestar de nuevo su propia armonía."

Según esto, la filosofía presupone sólo dos cosas: lo Absoluto y la posibilidad de construir ese Absoluto *para la conciencia*. De ahí el sentido de la cita del texto de la *Diferencia* tomada para este eje: "esta identidad consciente de lo finito y la infinitud, la unificación de ambos mundos, del sensible y del intelectual, del necesario y del libre en la conciencia, es el *saber*".[7] Pero, ¿cómo se da esta unificación del saber en la conciencia? ¿Cómo hacer para que *mis* palabras y *mis* tonos armonicen con el Absoluto tra-la-la? La ley de esa unificación aparece caracterizada como una *auto-aniquilación*: el entendimiento que pone lo finito como *opuesto* a lo infinito se ve aniquilado en la razón, "cuya infinitud comprende en sí lo finito".[8] Este es el gran desafío, el gran problema para este Hegel temprano, porque si por un lado la reflexión o el entendimiento *debe* poner lo finito en tanto finito, en tanto opuesto a lo infinito, por otro lado la razón debe poner lo infinito como *conteniendo* lo finito, en un "puro poner sin oponer".[9] La conciencia, para la cual hay que construir el absoluto, no deja de estar como tironeada en dos sentidos a la vez:[10] el de la reflexión que disecciona y fija, y el de la razón que supera y subsume. Ambas direcciones son necesarias para dar consistencia a lo real: la filosofía debe constituirse como sistema pero en cuanto lo hace vive su propia contradicción, puesto que "todo sistema es susceptible de ser tratado históricamente"[11] y, como tal, captado en su carácter finito, peculiar o contingente. En este sentido, la restitución de lo Absoluto por la razón a la que nos exhorta aquí Hegel podría leerse como la necesidad de un movimiento nun-

7 Diff 18. Trad. cast.: 19.

8 Diff 18. Trad. cast.: 19.

9 Diff 17. Trad. cast.: 19.

10 "[El entendimiento] ha de indicar adecuadamente los opuestos de lo puesto por él, su límite, su fundamento y su condición; la razón, empero, unifica estos contradictorios, pone ambos a la vez y los supera" (Diff 23-24. Trad. cast.: 25).

11 Diff 9. Trad. cast.: 9.

ca acabado, siempre recomenzado. El tra-la-la no sería pues una tonada pre-existente sino contemporánea a la lucha eterna entre el entendimiento que pone la manifestación necesaria del absoluto, y la razón que hunde esa manifestación en el abismo infinito.

Distancia contra oposición

Esta doble dirección simultánea de la vida puede leerse como un tópico común entre Deleuze y Hegel. Lo mismo cuando este último afirma, por ejemplo: "cada filosofía es completa en sí misma",[12] es decir que no carece de nada en tanto manifestación del absoluto, o bien que la filosofía se da como "actividad infinita del devenir y del producir".[13] Resuenan aquí sin duda las paradojas de la *Lógica del sentido*, que determinan el puro devenir como un afirmar simultáneamente dos sentidos cualitativamente contradictorios sobre la línea del tiempo.[14] Podríamos pensar que la diferencia capital de Deleuze con Hegel reside en la cuestión de la auto-aniquilación de lo finito, planteada por este último. Sin embargo, esto sería olvidar que el propio Deleuze postula una suerte de auto-aniquilación de la conciencia cuando define al eterno retorno —concepto nodal de la ontología de *Diferencia y repetición*— como una pérdida de la coherencia individual, ya subjetiva, ya objetiva.[15] De hecho, la figura del eterno retorno es lo que define la síntesis temporal del *futuro*, bajo la cual se realiza la unificación entre el presente actual y el pasado puro —de la que partimos en este texto— y en la cual la identidad individual del presente viviente se desdibuja. Ahora bien, esa unificación no es una restauración armónica sino una "sinfonía discordante",[16] una producción incesante de diferencia, traducida en el advenir de un nuevo presente. No hay aquí una

---

12 Diff 12. Trad. cast.: 12.

13 Diff 14. Trad. cast.: 15.

14 *Cf.* el inicio de la *Lógica del sentido* y particularmente la serie sobre las paradojas y el puro devenir (LS 9-11, 98).

15 DR 80 y ss.

16 DR 191.

supuesta armonía originaria perdida, una armonía preestablecida que nuestra finitud nos oculta, sino una armonía discordante coextensiva e inmanente a todo proceso de individuación.

La prosa y el sistema hegeliano de madurez abunda en la valoración de términos —la identidad, la organicidad, la teleología, la negatividad— que permiten a Deleuze construir un adversario simplificado, él, que propone una filosofía de la diferencia y la afirmación.[17] Pero probablemente sea más atinado leer el declarado "anti-hegelianismo" deleuziano en el contexto de producción de su propia obra, donde una de las principales figuras de la hegemonía académica era encarnada por un Hegel descolorado, escolarizado, fijado en el movimiento mecánico de una dialéctica incapaz de pensar por fuera de la forma de la triada y basada en una concepción pobre de la negación. Antes que contra Hegel, la reacción deleuziana es contra una lectura representacionista de Hegel imperante en la academia de su tiempo, contra la escolarización de la filosofía, en suma, sus propios maestros.[18] Si consideramos que, al menos por un instante, Hegel y Deleuze permanecieron en el mismo umbral del problema de la relación entre lo individual y lo absoluto, y Hegel siguió la vía de una dialéctica fundada en la negación de la negación, esta vía es reemplazada en Deleuze por una lógica de la *distancia* como afirmación de la diferencia intensiva, independiente

17 Ateniéndonos a las críticas explícitas presentes en *Diferencia y repetición*, podríamos pensar que aquello que Deleuze sostendría como su contrapunto con Hegel es la idea de que la necesidad de la filosofía supone una oposición *máxima*, que la escisión sólo llega a ser genética cuando se da bajo la forma de un máximo de oposición (*cf.* DR 64 y 70-71). Este motivo puede incluso vislumbrarse en algunos pasajes del joven Hegel: "sólo mediante la restauración a partir de la máxima separación es posible la totalidad en la vitalidad suprema" (Diff 13-14; trad. Cast., 14). Cargar las tintas sobre estos pasajes es sin embargo profundizar en el ejercicio que presenta una visión simplificada, más válida a la hora de construir un adversario contra el cual pensar, que a la hora de cruzar los caminos de la filosofía. Para una reconstrucción de contexto y desarrollo de los lugares comunes de las críticas de Deleuze a Hegel puede verse el libro de Sommers-Hall, H., *Hegel, Deleuze and the Critique of Representation. Dialectics of Negation and Difference*, Nueva York, State University of New York Press, 2012.

18 Al respecto de esta tesis, *cf.* Smith, D., "Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana", trad. G. Santaya, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, nº10, noviembre 2019, pp. 40-65.

de todo criterio de extremo —máximo o mínimo. Deleuze contrapone este concepto explícitamente a la dialéctica como procedimiento basado en la negatividad. De acuerdo a la visión deleuziana, una cualidad cualquiera (físicamente medible o empíricamente percibida) no debe encontrar su razón en una negación como disyunción exclusiva con respecto a otras —en el límite, la totalidad de las restantes— cualidades ("es lo que la otra no es", o "el Todo de lo que no es esta cosa"), sino en una tensión viviente en devenir, de la cual la cualidad no es sino una fijación parcial y abstracta. La noción de distancia es el núcleo de una vitalidad *afirmativa*, como modalidad bajo la cual el eterno retorno irrumpe en la escisión individuo-totalidad en tanto motor que unifica y que, unificando, produce necesaria e incesantemente diferencia. En la distancia, lo individual se capta como momento de un proceso que es simultáneamente disolutivo y genético, y la totalidad, como aquella instancia que carcome lo individual *desde adentro de él mismo*, y que produce inagotablemente las condiciones necesarias para generar otra individuación. La distancia está a la base del perspectivismo nietzscheano:

> No se trata de una identidad de los contrarios, como tal inseparable de aún de un movimiento negativo de exclusión. Se trata de una distancia positiva de los diferentes: no ya identificar dos contrarios a lo mismo, sino afirmar su distancia como aquello que los relaciona el uno al otro en tanto diferentes. La idea de una distancia positiva en tanto que distancia (no anulada o franqueada) nos parece lo esencial, porque ella permite medir los contrarios en su diferencia finita en lugar de igualar la diferencia a una contrariedad desmesurada, y la contrariedad a una identidad ella misma infinita [...], es la contradicción quien debe revelar la naturaleza de *su* diferencia siguiendo la distancia que le corresponde [...]. Nietzsche nos exhorta a vivir la salud y la enfermedad de tal manera que la salud sea un punto de vista viviente sobre la enfermedad, y la enfermedad un punto de vista viviente sobre la salud [...]. Es lo que permite a Nietzsche hacer la experiencia de una salud superior en el momento mismo en que está enfermo. A la inversa, no es cuando está enfermo que pierde la salud, sino cuando ya no puede afirmar la distancia

> [...]. Punto de vista no significa un juicio teórico. El "procedimiento" es la vida misma.[19]

La "vitalidad superior" no implica desde entonces una contradicción de términos excluyentes, sino una separación positiva entre términos heterogéneos, inconmensurables, pero comunicantes, *y tales que adquieren su consistencia y realidad en dicha separación*. Se trata, al igual que en Hegel, de encontrar una instancia que supere la mera negatividad y la mera oposición entre fijaciones puestas por el entendimiento. Pero mientras que Hegel (o al menos su versión "de manual") cargaría las tintas en una negatividad superior a partir de una oposición máxima, Deleuze enfatiza el aspecto positivo o afirmativo de captar una diferencia positiva que vincule los términos "opuestos" en una relación irreductible, y en abstracción de la cual ellos aparecen como elementos aislados, carentes de vitalidad y de efectividad. Cada distancia implica una fuerza genética, una potencia intensiva definida por la comunicación diferencial entre dos *singularidades pre-individuales*. El resultado de esa génesis es una explicación, producción de un término individuado relativamente fijo, un presente empírico que disfraza las intensidades y singularidades que le dieron origen (así como las longitudes, en tanto cantidades homogéneas extensivas, "disfrazan" las distancias que sólo pueden captarse en una relación de irreductible heterogeneidad entre puntos inextensos).

"Distancia" —y no contradicción u oposición— es el nombre de esa instancia que permite afirmar una relación positiva de los diferentes *en tanto que* diferentes. Ella es, además, quien permite conciliar libertad y destino, *elegir el tono, la altura o las palabras* que determinan el sentido de mi presente viviente. La libertad como posibilidad de *elegir el nivel* consiste en elegir la distancia. No es la misma la salud captada

---

19 LS 202-203. El concepto de distancia en Deleuze excede la inspiración nietzscheana, y retoma aspectos técnicos provenientes de Leibniz, Alexius Meinong, Bertrand Russell y el intuicionismo matemático. Hemos recorrido estos elementos en Santaya, G., *Interferencias matemáticas en la obra de Gilles Deleuze: ontología práctica desarrollada more topológico*, Tesis doctoral defendida el 28/10/2019 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, pp. 334-366.

como un estado extrínseco, autónomo y autosuficiente que la captada como una distancia afirmada con la enfermedad como estado positivo y diferencial, o viceversa. Del mismo modo, la distancia afirmada entre el filósofo y el cerdo, entre el criminal y el santo, define la santidad o la filosofía en términos vitales. La afirmación de la distancia pone una tensión irreductible y genética, y el Absoluto es la inmanencia indefinidamente diferenciada porque está poblado de distancias dinámicas por las cuales se auto-modifica incesantemente. Si un presente actual es un punto en la circunferencia, y el pasado puro un centro cuya contracción define un presente, el futuro como eterno retorno es la distancia que se traza desde mi punto actual hacia un punto virtual del pasado puro, y a partir de la cual esa totalidad del tiempo puede deformarse y reorganizarse —es decir, transformar el presente: una nueva individualidad. Hay algo del orden de la beatitud en esa captación del presente empírico desde sus distancias con puntos virtuales, con las “singularidades comunicantes efectivamente liberadas de los límites de los individuos y de las personas”;[20] pero también algo de la lucha práctica, en tanto cada distancia implica de por sí una modificación de lo actual. El *mismo* tra-la-la que subyace a toda modificación individual del Absoluto es así la melodía del puro devenir, donde las notas dependen de los intervalos que las separan, y no a la inversa: la sinfonía discordante del puro devenir.

[20] LS 176.

Bibliografía

Badiou, A., *El clamor del ser*, trad. por D. Scavino, Buenos Aires, Manantial, 1997.

Deleuze, G., *Différence et répétition*, París, PUF, 1968.

---, *Logique du sense*, París, Minuit, 1969.

Hegel, G. W. F.,, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, trad. por J. Chamorro Mielke, Madrid, Gredos, 2010.

---, *Fenomenología del Espíritu*, trad. por A. Gómez Ramos, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2010.

---, "Fragmento de Sistema", en Hegel, G. W. F., *Escritos de Juventud*, trad. por J. M. Ripalda, Madrid, FCE, 2003.

Santaya, G., *Interferencias matemáticas en la obra de Gilles Deleuze: ontología práctica desarrollada* more topológico, Tesis doctoral defendida el 28/10/2019 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA,

Smith, D., "Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana", trad. por G. Santaya, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, nº10, noviembre 2019, pp. 40-65.

Sommers-Hall, H., *Hegel, Deleuze and the Critique of Representation. Dialectics of Negation and Difference*, Nueva York, State University of New York Press, 2012.

Dualismo en Spinoza, ¿una cuestión de perspectiva?

Antonieta García Ruzo (UBA-CONICET)

La filosofía spinoziana ha enfrentado objeciones dualistas desde sus inicios. Éstas, a grandes rasgos, se basan en señalar que el planteo monista no parece sostenerse en una ontología que termina dividiendo el Ser en dos: por un lado, la causa, lo infinito, la Sustancia, Dios, lo eterno, lo necesario, las esencias. Por el otro, como efecto distinto y, por momentos, opuesto, lo finito, las modificaciones, lo contingente, lo que dura, las existencias.

En la vereda contraria a estas interpretaciones se encuentran las lecturas anti-platónicas que han dominado la escena en los últimos años. Podríamos nombrar como fuertes exponentes de éstas a estudiosos como Laerke, Morfino o Giancotti, entre muchos otros. Estos autores defienden la univocidad del ser spinoziano, afirmando que no hay más que un mismo proceso de causalidad, expresión o existencia de la Sustancia y sus modos, negando así cualquier tipo de trascendencia o dualismo.

El presente trabajo comparte un suelo común con estas lecturas, pero pretende repensar el lugar de la dualidad en el sistema. Considera que las interpretaciones anti-platónicas en su oposición férrea a cualquier separación, distinción, división, terminan por caer en el error contrario que las dualistas. Es decir, pretenden fundar la unidad ignorando por completo la dualidad que se cuela permanentemente en los textos, haciendo a un lado las distinciones que Spinoza explicita una y otra vez a lo largo de toda la *Ética*.

En este sentido, el objetivo será el de hacer coherente la dualidad con la univocidad. Sostenemos que, definitivamente, para Spinoza no es lo mismo lo finito que lo infinito. Ni lo necesario que lo contingente. Ni las esencias que las existencias. Ni la duración que la eternidad. Y que intentar anular estas diferencias sería falsear el propio planteo spinoziano. Sin embargo, defendemos que estas distinciones, lejos de ser ontológicas, son gnoseológicas, están introducidas por el acceso del hombre a lo real. Es decir, que estas distinciones no son reales, sino del entendimiento humano.

Para demostrar nuestra hipótesis, utilizaremos tres de las obras del corpus spinoziano. Esta selección corresponderá a un interés conceptual y cronológico. Intentará dar cuenta del modo en que las tesis spinozianas en relación al tema que nos interesa son presentadas de manera coherente desde sus escritos más tempranos hasta su obra de madurez, la *Ética*. Con esta convicción en mente, abordaremos en primer lugar dos textos de 1663: *Pensamientos Metafísicos*[1] y la Epístola XII, para luego, sí, adentrarnos en su obra central, en la que expone de modo concluyente no sólo su planteo ontológico de manera acabada, sino cómo este es inescindible de su teoría del conocimiento.

Pensamientos Metafísicos

En *Pensamientos Metafísicos*,[2] apéndice que acompaña a los *Principios de Filosofía*, única obra que publicó a lo largo de toda su vida bajo su nombre, Spinoza ya se muestra bastante claro respecto del problema dualista. Allí dice acerca de lo contingente y lo necesario lo que repetirá a lo largo de toda su obra:

---

1 Se estima que los *Principios Metafísicos* ya estaban escritos para 1660.

2 Sostenemos que, a pesar de ser una obra pensada para la exposición de un sistema que no le es propio, Spinoza desarrolla una posición filosófica personal. Sibilia, G. dice en relación a esto: "En este sentido, los escritos que reúne la publicación de 1663 no son el ejemplo de una simple obra pedagógica: expresan al contrario una posición filosófica y una orientación personal, aunque en formación y escondida en los pliegues de una escritura aparentemente neutral" ("Quaestio de Infinito: El problema de la temporalidad en la Carta 12 de Spinoza" en *Cadernos Spinozanos* n°39, 2018, p. 15-44.)

> Hay algunos que los tienen (a lo posible y a lo contingente) por afecciones de las cosas, cuando no son, en realidad, sino defectos de nuestro entendimiento [...]. En efecto, si examina la naturaleza y cómo esta depende de Dios, no hallará nada contingente en las cosas, es decir, algo que en realidad pueda existir o no existir, o que, como dice el vulgo, sea un contingente real.[3]

No hay nada contingente en las cosas. La contingencia es asociada a un "defecto de nuestro entendimiento". Y, esto, se relaciona de modo inmediato con la distinción entre esencia y existencia. No parece haber cosa alguna que pueda existir o no. Y, en consecuencia, no parece haber lugar para la separación entre la esencia y la existencia de algo, ni la consecuente posibilidad de que haya esencias sin existencias. En una nota al pie, Spinoza explica de modo magistral el modo en que contingencia y necesidad y, paralelamente, existencia y esencia, no son más que aspectos o perspectivas del hombre acerca de las cosas. Allí dice:

> Pero decimos también que la necesidad de existir realmente no es distinta de la necesidad de la esencia. Es decir, cuando afirmamos que Dios ha decretado que existirá el triángulo, no queremos decir sino que Dios ha establecido también el orden de la naturaleza y de las causas, de forma que el triángulo existirá necesariamente en tal tiempo. De suerte tal que, si comprendemos el orden de las causas, tal como ha sido fijado por Dios, comprobaremos que el triángulo existirá realmente en tal tiempo, con la misma necesidad con que comprobamos ahora, si examinamos su naturaleza, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.[4]

En 1663, Spinoza ya establecía con precisión la unidad entre esencia y existencia: si comprendemos el orden de las causas, comprendemos que no hay esencias sin existencias. O, dicho en otras palabras, la necesidad de las existencias es la misma que la de las esencias.

---

3 CM 242. (Cito esta obra según la siguiente traducción al castellano: Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988, p. 240).

4 CM 243. Trad. cast.: 241.

Parece bastante claro que los ámbitos de las esencias necesarias, y de las existencias contingentes pueden aparecer como separados en la medida en que no comprendo de modo acabado las cosas.

Como si Spinoza estuviera pensando el problema de la dualidad y cómo explicarla a través del problema del conocimiento, en el capítulo siguiente introduce la dupla eternidad-duración para asociarla a modos de concebir del hombre. Allí dice que la eternidad "es el atributo con el que concebimos la existencia infinita de Dios".[5] Sobre la duración establece que "es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real". Estableciendo que "de ahí se sigue que la duración no se distingue, más que por la razón, de la existencia total de una cosa".[6] Esta duración es explicada por el tiempo, que no es más que la medida para comparar las cosas entre sí, es decir, "un simple modo de pensar".[7] "Del hecho de que comparamos unas cosas con otras, van surgiendo ciertas nociones, las cuales, sin embargo, no son, fuera de las cosas mismas, más que modos de pensar. Esto se ve en que, si queremos considerarlas como cosas que existen fuera del pensamiento, *ipso facto*, hacemos confuso su concepto, que antes teníamos claro".[8] Una oración más adelante, Spinoza identifica el modo de pensar a través de estas nociones como imaginativo.

En el capítulo VI de esta misma obra, Spinoza vuelve a abordar la dualidad mediante los términos uno-múltiple. En absoluta concordancia con lo ya planteado, resuelve el tema del mismo modo que lo vino haciendo: lo uno y lo múltiple no son más que modos de pensar. Para esto, deja establecida su distancia con los "metafísicos", quienes "confunden entes de razón con el ser real" al sostener que todo *ser* es uno, verdadero y bueno, como si esos términos fuesen sus afecciones, y establece: "Nosotros, en cambio, decimos que la unidad ni se dis-

---

5 CM 244. Trad. cast.: 241.

6 CM 244. Trad. cast.: 241.

7 CM 244. Trad. cast.: 241.

8 CM 245. Trad. cast.: 243.

tingue en modo alguno del ser ni le añade nada, sino que sólo es un modo de pensar, con el que separamos una cosa de las demás, que son semejantes a ella o que concuerdan de alguna forma con ella".[9] Y sigue:

> a la unidad se opone la multitud, la cual tampoco añade nada a las cosas, ni es más que un modo de pensar [...] Dios, en cuanto lo separamos de los demás seres se puede denominar uno; pero en cuanto que no puede haber varios de la misma naturaleza, se puede llamar único. No obstante, si quisiéramos examinar la cuestión con más rigor, quizás pudiéramos demostrar que sólo impropiamente decimos que Dios es uno y único. Pero este asunto no tiene mayor importancia o, mejor dicho, no tiene ninguna para quienes se interesan por las cosas y no por los nombres.[10]

El modo en que Spinoza deja zanjada la cuestión en esta obra es asombroso. Estas distinciones, dualidades, separaciones no son reales, y es obvio que no deben importarle a quien tenga un interés real por las cosas, es decir, por la Naturaleza o el ser. Esta discusión debe ser concluida antes de comenzar, pues se corre el riesgo de confundir lo esencial o lo en sí, con el modo de llamarlo o de denominarlo. Es decir, se puede confundir lo real con el modo en que los hombres lo conocen.

Epístola del Infinito

El mismo año en que se publican los *Principios de Filosofía*, Spinoza mantiene un intercambio epistolar con el editor de esta obra, Lodowijk Meyer. Nos interesa acerca de éste particularmente la Carta XII, conocida también con el nombre de "carta del infinito", y célebre por contener respuestas sumamente relevantes acerca del tema que nos compete.

En esta Carta leemos a un Spinoza que, si bien responde en tono amigable a un corresponsal al que aprecia, no deja de mostrarse un

---

9 CM 245. Trad. cast.: 243.

10 CM 246. Trad. cast.: 244.

tanto ofuscado por los problemas que ya le estaba dando el tema del Infinito. La solución al problema no tarda en llegar, ya en las primeras líneas de la carta nuestro filósofo brinda a esta cuestión una respuesta de tipo gnoseológico. Allí explicita que el problema del infinito se ha vuelto tan difícil e inextricable porque sus lectores no lograron distinguir entre "lo que podemos solamente entender pero no imaginar, y lo que también podemos imaginar".[11] Parece que si no tenemos en cuenta el aspecto del conocimiento humano, el análisis del problema del infinito se vuelve oscuro y hasta ininteligible. A continuación lo explicita Spinoza diciendo que "si hubiesen tenido en cuenta esto [...] nunca se hubieran visto agobiados por una multitud tan enorme de dificultades. Pues entonces, hubiesen comprendido claramente cuál infinito no se puede dividir en partes ni puede tenerlas y, por el contrario, cuál puede tenerlas, sin contradicción".[12] Es decir, qué infinito podemos sólo entender, y qué infinito es susceptible, también, de ser imaginado. O, dicho en otras palabras, cómo entendemos lo infinito como uno y múltiple, pero lo imaginamos como dividido, fragmentado, en partes.

Lo que acá se sostiene está en absoluta continuidad con lo que Spinoza afirma en PM: pensar lo infinito como uno o como múltiple es tarea del conocimiento del hombre. De lo que hay que cuidarse, para no caer en un océano de oscuridades y confusiones, es de no confundir —tal como hacen los "metafísicos"— estos "entes de razón con el ser real".

En esta misma Epístola nuestro filósofo explica de dónde nacen los conceptos de eternidad y duración, estableciendo que "nosotros concebimos la existencia de la sustancia como absolutamente diferente de la existencia de los modos"[13] y que de allí nace la diferencia. Pues, por medio de la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, pero la sustancia sólo podemos explicarla por medio de la

11 Ep. 53. (Cito esta obra según la siguiente traducción al castellano: Spinoza, B., *Epistolario*, trad. por O. Cohan, Buenos Aires, Colihue, p. 54).

12 Ep. 53. Trad. cast.: 54.

13 Ep. 54. Trad. cast.: 55.

eternidad. Así, repite de modo casi idéntico lo que ya dejó establecido en CM: eternidad y duración son perspectivas a través de las que conozco lo real.

Ética

Sólo en la primera parte de su *Ética*, Spinoza utiliza el término "concebir" unas 70 veces. Si a eso le sumamos el empleo de otros términos afines como "percibir", "conocer", "entender", "distinguir", "considerar" y "juzgar", el número asciende a más de 130. La cifra se vuelve llamativa si tenemos en cuenta que es en E I donde se presenta el núcleo ontológico del sistema. Allí nuestro filósofo detalla de modo geométrico y minucioso de qué manera lo que es, es.

En las proposiciones 29 y 33 de E I, Spinoza se refiere a lo contingente y lo necesario de un modo absolutamente coherente con lo ya expuesto. En la primera, establece que "en la Naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera". El ser no es posible o azaroso, sino necesario. Ahora bien, esto parece sólo volverse evidente cuando "la naturaleza divina es considerada en términos absolutos, o cuando se la considera como determinada a obrar de cierta manera"[14] dice Spinoza en la demostración a esta proposición. La prop. 33 es mucho más terminante en relación a esto, allí dice:

> [...] una cosa se llama contingente sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de cuya esencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica contradicción alguna, pero sin poder afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas; tal cosa —digo— nunca puede aparecérsenos como necesaria, ni como imposible, y por eso la llamamos contingente o posible.[15]

14 E I, 29, dem.

15 E I, 33, esc. 1.

Así, Spinoza insiste en que no hay un modo de ser contingente (modos) y un modo de ser necesario (Sustancia), sino que la contingencia es un modo de conocer deficiente o limitado.

Que la eternidad también es un modo de acceso a lo real, una perspectiva sobre el ser, lo explicita Spinoza varias veces a lo largo de la *Ética*.[16] En E IV, 62, Dem. lo resume muy claramente diciendo que “todo cuando el alma concibe teniendo a la razón por guía, lo concibe bajo la misma perspectiva de la eternidad, o sea, de necesidad, siendo afectada por todo ello con la misma certeza”.[17] No es la primera vez que Spinoza asocia la razón a lo necesario y lo eterno. Pero aquí, con fuerza, la eternidad y la necesidad quedan supeditadas al concebir del alma bajo la guía de la razón.

La duración, al igual que la contingencia, es definida como la consecuencia de un modo de conocer imaginativo o insuficiente. En EV, 29, Esc. Nuestro filósofo vuelve a valerse del término “concebir” para distinguir entre la duración, y eternidad y necesidad. Allí dice:

> Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios.

Y así vuelve a hacer patente la distinción entre lo real y mi acceso a ello. No existen la duración y la eternidad como tales. No es lo real lo que admite dualidades, sino mi modo de concebirlo.

El escolio a la proposición 15 de E I, es concluyente al respecto. Allí Spinoza vuelve a introducir la dualidad que tantos problemas le trae, y dice:

---

16 Ver E V, 29, 30, 31, 36.

17 E IV, 62, dem.

> La cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la imaginación; o bien como sustancia [Nótese el empleo que hace aquí del concepto de Sustancia como un modo de concebir],[18] lo que sólo hace el entendimiento. Si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación —que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia — aparecerá finita, divisible y compuesta de partes; pero si la consideramos tal como se da en el entendimiento, y la concebimos en cuanto Sustancia —lo cual es muy difícil —, entonces, como ya hemos demostrado suficientemente aparecerá infinita, única e indivisible. Lo cual estará bastante claro para todos los que hayan sabido distinguir entre imaginación y entendimiento: sobre todo, si se considera también que la materia es la misma en todo lugar, y que en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay solo distinción modal, y no real.[19]

De esta manera, Spinoza ratifica lo que sostuvo desde el comienzo. El planteo no tiene fisuras, es de una solidez contundente. Los equívocos en relación a este tema surgirán sólo a partir de una lectura sesgada, que deje de lado una parte esencial del planteo spinoziano. Surgirán a partir de ignorar que el proyecto ontológico sólo puede comprenderse de modo acabado como "onto-gnoseológico".

¿Qué pasa con el ser?

Entendemos que endilgarle el problema dualista al modo de conocer no borra la discusión ontológica. Pero, no sólo creemos que es una lectura mucho más fiel al espíritu spinozista, sino que permite volver a pensar el problema, pero con otras herramientas. Permite, según nuestra perspectiva, una lectura de la *Ética* más limpia, más "rastrillada" del vestigio dual constante y casi pueril.

Ahora bien, ¿qué nos permite decir de lo que es? En primer lugar,

---

18 Comentario nuestro.

19 E I, 15, esc.

que lo real parece ser siempre la misma cosa, mientras nuestros modos de comprenderlo van cambiando. Esto evita desde el vamos la afirmación, sí platónica, del tipo: las cosas sensibles sólo nos brindan opinión, las ideas verdadero conocimiento (lo que equivaldría en Spinoza a decir que los modos son un defecto de mi imaginación, y el entendimiento me muestra que la Sustancia es lo único real). Es concluyente, en relación a esto, lo que nuestro filósofo dice en la Ep. XII acerca de nociones de la imaginación como "la medida, el tiempo y el número":

> Pues como son muchas las cosas que de ninguna manera podemos aprehender con la imaginación, sino sólo con el entendimiento, como la sustancia, la eternidad, y otras; si alguien intentara explicar esas cosas con nociones de esa índole (la medida, el tiempo, el número), que son meros auxiliares de la imaginación, no haría otra cosa que esforzarse en delirar con su imaginación. Y tampoco podrán comprender jamás rectamente los modos mismos de la sustancia, mientras se confundan con tales entes de la razón o auxiliares de la imaginación. Pues cuando hacemos eso los separamos de la sustancia y del modo por medio del cual fluyen de la eternidad; sin los cuales, sin embargo, no pueden ser entendidos rectamente.[20]

Este párrafo es muy interesante. El propio Spinoza explicita que, si bien la imaginación tiende a concebir los modos como separados de la Sustancia, cuando los comprendemos rectamente, vemos el modo por medio del cual fluyen de la eternidad. Y este conocimiento sólo nos lo brinda el entendimiento.

Esto nos permite establecer nuestra segunda afirmación acerca de lo que es. Esto sólo se nos revela como "es en sí"[21] cuando lo aprehendemos con la razón. De lo que se tratará, entonces, es de esforzarnos por alcanzar esa perspectiva de la eternidad y la necesidad, y desde allí, sólo desde allí, poder decir algo verdadero acerca de lo real, es decir, acerca de "la Sustancia o, lo que es lo mismo, sus atributos y sus afecciones".[22]

---

20 Ep. 57. Trad. cast.: 57.

21 Ver Ep. XII y E I, 15, Esc.

22 E I, 4, dem.

Bibliografía

Spinoza, B., *Epistolario,* Traducción por O. Cohan, Buenos Aires, Colihue, 2007.

---, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trad. por V. Peña, Madrid, Alianza, 2016.

Laerke, M., "Aspects of Spinoza's Theory of Essence. Formal essence, non-existence, and two forms of actuality," en M. Sinclair (ed.), *The Actual and the Possible*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

Morfino, V., "Esencia y relación", en *Revista Pensamiento político*, Chile, Universidad Diego Portales, 2015.

Sibilia, G., "Quaestio de Infinito: El problema de la temporalidad en la Carta 12 de Spinoza" en *Cadernos Spinozanos n°39*, 2018.

Algo que pasa, siempre, en un cruce de caminos

Virginia Exposito (UBA)

> *"Sigan ustedes sabiendo que, mucho más temprano que tarde, se abrirán las grandes alamedas por donde pase el hombre libre para construir una sociedad mejor."*
>
> Salvador Allende

La situación político-económica es de tal crueldad que algo quiero decir en estas jornadas. Anduve errando por varias vías, estaba y estoy conmocionada. El eje que nos convoca hoy es libertad y necesidad en estos *Caminos cruzados*. Recurrimos a los libros sobre cine de Deleuze pues, allí afirma el filósofo que hablar de libertad significa decidirse por un modo de existencia; que no se trata de elegir una cosa u otra, sino de elegir el modo de existencia de quien elige.[1] Y esta decisión de elegir se renueva a cada instante. Pero, ¿qué tipo de decisión sería la mía si ya en ese momento no me reconocía? Si yo había experimen-

1 IT 230-231. Trad. cast.: 236. Cito esta obra según la traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Paidós, 2007. "Ahora bien, cuando el problema recae sobre determinaciones existenciales y no sobre cosas matemáticas, es evidente que la elección se identifica cada vez más con el pensamiento viviente, con una insondable decisión. La elección ya no recae sobre tal o cual término sino sobre el modo de existencia de aquel que elige. Este era ya el sentido de la apuesta de Pascal: el problema no era elegir entre la existencia o la no existencia de Dios, sino entre el modo de existencia de aquel que cree en Dios y el modo de existencia de aquel que no cree en él. Pero había en juego un número mayor de modos de existencia: estaba el que consideraba la existencia de Dios como un teorema (el devoto), estaba el que no sabía o no podía elegir (el indeciso, el escéptico)... En suma, la elección abarcaba un dominio tan grande como el pensamiento, ya que iba de la no elección a la elección, y ella misma estaba entre elegir y no elegir."

tado el derrumbe, ¿cómo podía desde "otra yo" decidir escribir? Atravesada por lo que fuerza a pensar y habiendo perdido las referencias que me parecían suficientes para esta ponencia, di lugar, solo di lugar a esa otra yo con la incertidumbre por lo que podía acontecer y con la única creencia para compartir de que no se nace libre, sino que se trata de transitar el camino para serlo y seguirlo siempre. Pero, ¿cómo?

Rastreé mi inquietud, llena de pliegues y "quereres oscuros",[2] en los textos que menciono en este trabajo. Derrumbe, tras derrumbe, la *Vigésimasegunda serie del acontecimiento*[3] nos advierte que la grieta no es ni interior ni exterior exclusivamente. Por un lado, efecto de superficie y, simultáneamente, efectuada en la carne, con lo cual me seguí como pude.

Adentrarse en los quereres oscuros, en la inquietud, es intentar comenzar por las *pequeñas inclinaciones inconscientes*. Es decir, esos micro-empujes que nos pliegan en múltiples sentidos y a cada instante. Me pregunto cómo acompañarnos en ese movimiento y si hay algún tipo de decisión subjetiva, como venimos problematizando; o tal vez la subjetividad se constituya en ese movimiento imperceptible, en la insistencia de las micropercepciones que no dejan de presionar y que en su persistencia tuercen los pliegues, como un "soplo de aire puro".[4] Nuestro intento por transitar este sendero que se bifurca nos patentiza que no podemos decirnos "libres" desde un arbitrio propio. Pensamos que poseemos el libre arbitrio porque ignoramos la pasividad que nos constituye, las causas que nos determinan. Por ello, estando advertidxs de estas limitaciones proponemos acompañarnos en un movimiento de transición hacia la libertad. Pero, ¿cómo hacerlo? ¿Podemos dar lugar, en soledad, a ese movimiento que viene de un

2 Michaux, H., "Les 22 plis de la vie humaine", *Allieurs*, Gallimard, pág. 172 (trad. cast.: *En otros lugares*, Madrid, Alianza Editorial, 1983) en *El Pliegue*, p. 121, nota 20. Cito esta obra según la traducción de J. Vázquez y U. Larraceleta, Buenos Aires, Paidós, 2005.

3 LS 181. Trad. cast.: 163. Cito esta obra según la traducción de Miguel Morey, Buenos Aires, Paidós, 2008. En adelante seguiremos esta traducción.

4 D 18. Trad. cast.: 16. Cito esta obra según la traducción de J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2ª edic. 1997. En adelante seguiremos esta traducción.

fondo común desde donde procedemos todxs? Mi pregunta va más lejos. ¿Puede alguien ser libre o intentar serlo o transitar hacia la liberación en soledad? Y cómo hacerlo si no logramos una sociedad mejor.

A partir de tantas preguntas e indignaciones me sentí perdida. Entonces recordé la intervención de Julián Ferreyra, en noviembre del 2017, en relación al texto de Chantal Jaquet "Pensar la movilidad social desde Spinoza".[5] Decidí valerme de mis apuntes y búsquedas para seguir hablando hoy.

Ferreyra interviene el texto de Jaquet utilizando las herramientas que le otorgan Deleuze y Foucault. Seguiré su cruce de caminos y retomaré a Spinoza para pensar la pregunta con la que me sentí interpelada: ¿Es posible una ingeniería de sí colectiva?

Existe, en el tratamiento que Ferreyra propone, la capacidad dentro del sistema de cada uno de estos pensadorxs de modificar, al menos algo, lo que pensamos como destino. El filósofo argentino afirma que Jaquet utiliza el término "transclase", partiendo del neologismo de transexual, para hablar de quienes dan lugar a una anomalía dentro de un sistema social o cadena de causas en términos de Spinoza. Pues lxs transclase son aquellxs individuxs que traicionan la determinación que les corresponde según la reproducción social, cultural, material y simbólica de su clase. Esas fuerzas del afuera que nos pliegan, esa microfísica del poder productora, en términos de Foucault, agrego yo.

Lxs transclase serían fruto del entrelazamiento de otro conjunto de causas, no repiten lo que se espera de ellxs, sino algo diferente. No es que están fuera de toda regla, pues no se trata de hablar de alguien autónomx, al mejor estilo robinsoniano liberal, sino que en tal caso su determinación implica otro agenciamiento.

---

[5] Ferreyra, J., Discusión - Chantal Jaquet, "Penser la mobilité sociale avec Spinoza", en *La Posteridad de Spinoza*, Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires, 16 de noviembre 2017. Agradezco A Julián Ferreyra el haberme proporcionado su texto no publicado.

El tránsito de lxs transclase, pensado por Jaquet, siempre se da de manera ascendente hacia "lo mejor". Pensando en Spinoza, desde el punto de vista de la duración, diremos que también hay tránsitos que no marcan una "tendencia ascendente". Ferreyra explicita estos tránsitos exponiendo las condiciones políticas entre el 2015 y el 2017, y reflexionando acerca de los "cambios" que disminuyen nuestra capacidad de actuar.[6] Es decir de las afecciones activas a las pasivas, de la alegría a la tristeza.

Continuando con el desarrollo de la filósofa, ella retoma el término *ingenium*, del *Tratado teológico político* de Spinoza y lo define como una complexión afectiva, distinguiéndolo del común tratamiento de este término como temperamento, carácter, etc., siempre referido a un pueblo. En la búsqueda de un significado, diferente al de *genium*, *ingenium* es un concepto central en política pues evita la polaridad entre sabios e ignorantes. Partiendo de esta propuesta es que Ferreyra retoma *el cuidado de sí* del último Foucault. Pues si como afirmamos *ut supra*, "[…] el complejo de causas es *ingenio,* la libertad individual pasa por una suerte de ingeniería de sí. Los afectos son la "materia" con la cual el ingeniero de sí trabaja, constituyendo modos de vida".[7] Entonces, extrapolando estos conceptos al ámbito foucaultiano, el *ingenium* sería el trabajo de sí sobre sí mediante "[…] reglas facultativas, capaces de resistir al poder y de hurtarse al saber […]".[8] Estas reglas, ya dispuestas según un protocolo ético, promueven una ascesis al modo de una estética. Se trata de hacer de la propia vida una obra de arte. Ferreyra habla de una ingeniería de sí como un plegado de la línea del afuera. Afirma que ciertos pliegues nos sofocan y otros nos permiten respirar. Nosotrxs queremos "respirar".

6 Ferreyra, J., *op. cit.* "Y pensaba en algunos de nosotros que queremos persistir, y queremos seguir siendo lo que fuimos, en la certeza que ese modo de vida era mejor, y aumentaba nuestra capacidad de actuar."

7 *Ibídem.*

8 PP 127. Trad. cast.: 130. Cito esta obra según la traducción de J. L. Pardo, Pre-textos, Valencia, 1996, En adelante seguiremos esta traducción.

Es muy importante señalar que en este procedimiento nunca hay un sujeto que nos espera, sino que la subjetividad es una operatoria de esos pliegues, una ingeniería.[9]

Si para Spinoza nadie sabe lo que puede un cuerpo cuando se libera de las disciplinas del hombre, agrega Deleuze que, para Foucault nadie sabe lo que puede un hombre "«en tanto que está vivo», como conjunto de «fuerzas que resisten»".[10]

En *Conversaciones*, Deleuze sostiene que su amigo, Foucault, también experimenta una transición. Sabemos que el poder no tiene una centralidad, sino que se distribuye desde diferentes puntos según se ejerza. Y también que produce subjetividades sujetadas. Pero también conocemos la rimbombante frase que insiste: "[…] donde hay poder, hay resistencia […]".[11] Y con su insistencia pensamos junto con nuestros amigxs desde donde es posible que se desarrollen estos focos. ¿Habría en esa resistencia subjetividades traidoras al modo imperante de sujeción? Pensamos que sí.

Pero, "¿qué sucede si las relaciones transversales de resistencia no cesan de reestratificarse, de encontrar o incluso fabricar nudos de poder?".[12] Es decir que el poder no deja de querer capturar esas subjetividades. Aun así, en la formulación foucaultiana, vuelve a haber resistencias porque vuelve a haber procesos de subjetivación que escapan a la forma del saber y a las relaciones de poder, aunque estas vayan variando en la búsqueda de la sujeción subjetiva. Deleuze nos propone una explicación al respecto:

> ¿Qué quiere decir esto concretamente? Que entre los tres ejes, poder, saber y sí mismo o subjetivación, habrá todo el tiempo relaciones de lucha, de oposición, o también de compromiso, como

---

9 *Cf.* PP 127. Trad. cast.: 130.

10 VS 190 en F 99. Trad. cast.: 123. Cito esta obra según la traducción de J. Vázquez Pérez, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1987. En adelante seguiremos esta traducción.

11 Foucault, M., *Historia de la sexualidad: Vol. 1: La voluntad de saber*, trad. por U. Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1991, p. 116.

12 F 101. Trad. cast.: 125.

> dice Foucault. Se estableceran todo tipo de compromisos y a veces de oposiciones. Pero así como no cesan de nacer nuevas relaciones de poder, y así como no cesan de nacer nuevas formas de saber, tampoco cesan de nacer nuevos modos de subjetivación, capaces algunas veces de oponerse a las relaciones de poder y de independizarse de ellas, otras veces entablar compromisos.[13]

Es interesante el planteo que sostiene que las maneras en las que nos subjetivamos pliega una *larga duración.*[14] Por ello, si como sostiene Foucault la inquietud de sí comienza con los griegos, es porque allí existía una comunidad de hombres libres, es decir "relaciones de fuerzas entre hombres libres [...]".[15] Queremos señalar que, si bien Foucault trabaja lo que suele llamarse en historia períodos de corta duración, la manera en que este filósofo piensa la constitución de las subjetividades implica un dominio que sigue trabajándonos y en el cual no pueden pensarse arcaísmos "[...] por más completamente inadaptadas que sean [...]. Las subjetivaciones más anticuadas, las menos actuales, surgen gracias a nuestros gestos, y cada uno de nosotros no cesa de tomarse o por un griego o por un primer cristiano."[16]

Ahora bien, siendo el poder constitutivo de la verdad: ¿cómo pensar una verdad que ya no fuera verdad del poder? Es decir, una verdad consecuencia de las derivadas transversales de resistencia.[17] Esto, creo, ya podemos contestarlo, apelando a ese modo de subjetividad como ingeniería de sí, pues esta temática muestra la emergencia de procesos de subjetivación que se remontan a los griegos.

Entonces, ¿cuál es la *transitio* Foucaultiana? Se trata, ahora, no ya de las relaciones de poder, en tanto fuerzas con otras fuerzas, sino de la relación de la fuerza consigo misma, lograr un pliegue del afuera

---

13 CF III 134. Cito esta obra según la traducción y notas, Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2015. En adelante seguiremos esta traducción.

14 CF III 138.

15 CF III 136.

16 CF III 138.

17 F 101-102. Trad. cast.: 125-126.

hacia sí; es decir que, en lugar de afectar a otras fuerzas, se autoafecte. ¡Esto es Spinoza! Estamos en las puertas de sentirnos activos en esta ardua reconstrucción, pero démonos unas líneas para terminar el desarrollo con Deleuze y Foucault y luego vayamos a Spinoza.

De acuerdo a cómo se pliegue la línea de las fuerzas, se recrean modos de existencia, nuevas posibilidades de maneras de vivir. En términos de producción de subjetividad, sería lograr una profundidad del exterior que no implique una interioridad sustancial, sino un interior del exterior que pugna, según sean nuestros pliegues, por expresarse. Pues:

> La lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular a cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis.[18]

Y ahora sí, volvamos a Spinoza, para pensar la inquietud de sí foucaultiana, ese logro de auto afección de una fuerza consigo misma, esa torsión, ese *ingenium* como la posibilidad de una salida política en tanto nos volvemos activos. Pues, "la subjetivación no es necesariamente individual, hay subjetivaciones colectivas, va de suyo."[19]

La parte IV de la *Ética* nos introduce en la problemática para pensar la unión de lxs seres humanxs libres[20] en una comunidad política.[21]

---

18 CF III 139.

19 CF III 142. Un excelente ejemplo para entender la materia de la subjetivación es: "[…] la subjetivación de las mujeres, la constitución de un sí mismo colectivo e individual, en las mujeres." CF III 142.

20 Spinoza habla de hombres, en nuestras traducciones. Nosotrxs preferimos "seres humanxs".

21 Queremos dejar explicitado, aunque suene redundante en estos *Caminos Cruzados*, que lxs seres humanxs, como todo lo que existe, son modos finitos de la sustancia infinita. leemos en E., I, P 28 que, "Ninguna cosa singular, o sea ninguna cosa que es finita y tiene una existencia limitada, puede existir ni ser determinada a obrar si no es determinada a existir y obrar por otra causa que también es finita y tiene una existencia limitada; y a su vez, esta causa tampoco puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra que también es finita y tiene una existencia limitada, y así hasta el infinito." Tenemos, por un lado, la dependencia de todxs los modos finitos de Dios en tanto

Al final del escolio de la proposición 18 dice el autor:

> Se dan pues fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles y que por esto han de ser apetecidas. Entre ellas no pueden excogitarse otras más excelentes que las que concuerdan enteramente con nuestra naturaleza. En efecto, si, por ejemplo dos individuos, enteramente de la misma naturaleza, se unen el uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos, compongan como una solo alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez, para sí lo útil común a todos, de lo cual se sigue que los hombres que son gobernados por la razón, esto es los hombres que buscan lo que les es útil bajo la guía de la razón, no apetecen nada para sí que no deseen para los demás hombres, y por tanto, son justos, leales y honestos.[22]

Sin embargo, la mayoría de lxs seres humanxs se comportan en sociedad ignorando la condición de ser modos finitos con lo que implica en esta ontología. Sometidos a las pasiones, en una existencia restringida por la imaginación, terminan siendo impotentes, pues no desean la verdadera libertad. En lugar de cumplirse la sentencia de la proposición 35 de la misma parte de la *Ética*, " [...] el hombre es para el hombre un Dios", asistimos a la amenaza del hombre como lobo del hombre, a menos que pueda oponerse una fuerza mayor a la de los afectos de quienes viven de esta manera.

---

causa inmanente en esa cadena infinita y necesaria de todo lo real; y conjuntamente, la interdependencia de cada modo finito con otro modo finito y así al infinito, en los infinitos atributos paralelos, de los cuales conocemos sólo dos: Pensamiento y Extensión (nunca hay entrecruzamiento entre causas de un atributo a otro). Nos parece que a partir de esto podemos pensar conjuntos o subconjuntos de modos finitos. Esto nos ayuda a abrir el camino para comprender la libertad en una comunidad política, si logramos en esos subconjuntos la autoafectación. Es decir ese torcimiento de las fuerzas hacia sí, siendo causa adecuada.

22 E IV, 18, esc.

Pues la única forma, afirma la *Ética*, para dominar estos afectos, es renunciando a ejercer violencia y/o venganza por mano propia. Y esto se logra oponiendo un afecto mayor por el cual cada unx "[...] se abstiene de hacer daño a otro por el temor de sufrir un daño mayor."[23] Aquí observamos la necesidad de intervenciones extrínsecas, por parte de un poder común sobre todxs, para que abandonen su derecho natural con vista a la formación de una sociedad. Sin embargo, una vez que el miedo a ese poder común (afecto mayor) se impone, el derecho natural de cada unx se potencia, en tanto se garantiza la expresión. Entonces, el aumento de potencia de unx no trae como consecuencia la disminución de potencia del otrx, sino todo lo contrario. Y recordemos que esto sucede cuando comprendemos con ideas adecuadas. Lo que hace pensar que, en este camino hacia la liberación, ese afecto mayor termina siendo el que surge de las nociones comunes y veremos cómo llegamos a hablar del amor al dios spinoziano.

Seguir la guía de la razón hace que transformemos las pasiones tristes en alegres y ello aumenta nuestra potencia de existir y, por lo antedicho, vemos que mucho más si estamos unidos con otrxs en pos de lo que llamamos común. El análisis de la sociedad y lo político en Spinoza, comparte con Hobbes el punto de partida en relación a la naturaleza humana y las pasiones (sabemos que en su biblioteca había una edición de *De cive-Elementos Filosóficos sobre El Ciudadano*). Incluso podemos decir de ambos que la opción por un Estado tiene que ver con evitar "[...] una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta".[24]

Sin embargo, encontramos diferencias en sus postulaciones. Para Spinoza, el fin del Estado es la libertad, entendida no como una ilusión, sino dentro de las definiciones de su *Ética*. De este modo, el Estado y la vida en *común* serán buenos en tanto se acerquen al modelo de hombre libre que plantea la *Ética*.[25] Además, el derecho natural es mínimo, para el filósofo holandés, fuera del orden civil y político.

---

23 E IV, 37, esc. 2

24 Hobbes, T., *Leviatán*, trad. por. A. Escohotado, Buenos Aires, Losada, 2003, p. 127.

25 *Cf.* E IV, Prefacio

En el capítulo XX del *Tratado teológico político*, que se llama "La libertad en el Estado", señala el autor que:

> El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad."[26]

Es que, si para el filósofo inglés la amenaza, entre otras, es la libertad de opinión; para Spinoza, es el estado político el que la garantiza, y dentro de las formas de Estado, el democrático, el que la plenifica. Los derechos naturales, entonces, logran desplegarse en ese ámbito común.

Ahora, "el bien que todo aquel que sigue la virtud apetece para sí, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tuviera de Dios".[27] Esta proposición anticipa tanto el escolio 2 que hemos citado *ut supra*, como el escolio 1, que trataremos a continuación. Aparecen aquí varios conceptos que necesitamos explicar. El concepto de "ayuda mutua", que fue nombrado en la proposición 35 de este capítulo, es retomado en el despliegue de quien desea para los demás hombres lo que desea para sí y obra humana y benignamente. No por mero impulso, sino que en tanto guiado por la razón, hablamos del sumo bien (por la proposición 36, de esta misma parte). Y este bien es común a todxs. Pues, "sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón [...]".[28] A este deseo de hacer el bien, Spinoza, lo llama *moralidad.* [29]

---

[26] TTP 241. Trad. cast.: 411. Cito esta obra según la traducción de Atilano Domínguez, Barcelona, Atalaya, 1997. En adelante utilizaremos esta traducción.

[27] E IV, 37

[28] TTP 191. Trad. cast.: 334-335.

[29] *Cf.* E IV, 37, esc.1.

Dice Diego Tatián, en relación a este tema, que en Spinoza "[…] hay una forma de existencia […] ética y políticamente más elevada, a saber la amistad —*Pienso que entre amigos, todas las cosas, sobre todo las espirituales, deben ser comunes*" (Carta 2 a Oldenburg)".[30] La amistad constituye el punto de mayor intensidad en que se plasma el deseo de comunidad. Entonces, siguiendo este razonamiento, y cruzándolo con los escolios citados en nota al pié, diremos que: "además, al deseo por el que el hombre que vive según la guía de la razón se siente obligado a los demás hombres por amistad, lo llamo *honestidad* […] *y deshonesto* por el contrario, lo que se opone a conciliar la amistad".[31] Resulta interesante para estos días pensar la honestidad en estos términos, en los que el requerimiento ético para ser honesto queda ligado, exclusivamente en el sentido común, a la propiedad y el robo.[32] Hay muchas más cosas que decir sobre estos apartados, pero quisiéramos pasar al *Tratado breve* para intentar seguir pensando la unión de les seres humanes libres, retengamos para el final de esta exposición los conceptos de *amistad y ayuda mutua.*

Dice Spinoza en el *Tratado breve,* capítulo 26 del libro II bajo el título *La verdadera libertad* que:

> Todos los efectos que producimos fuera de nosotros, son tanto más perfectos cuanta más posibilidad tienen de poder unirse a nosotros para formar una misma naturaleza. Ya que de ese modo, se aproximan al máximo a los efectos inmanentes. Por ejemplo, si yo enseño a mi prójimo a amar los placeres, los honores, la avaricia, tanto si yo los amo como si no los amo, sea como sea, yo estoy batido y apaleado; esto es claro. Pero no, si el único fin que yo intento conseguir, es poder gustar de la unión con Dios y formar en mí ideas verdaderas y dar a conocer estas cosas también a mi

---

30 Tatián, D., *Comunidad.* en *Grupo Martes.,* julio 2019 http://grupomartesweb.com.ar/textos/textos-prestados/tatian-diego-comunidad

31 *Cf.* E IV, P 37, esc. 2.

32 Además, retomando el artículo citado de Diego Tatián, la honestidad en una sociedad libre consiste en: "«…ser solidario con todos los indigentes (*unicuique indigenti auxilium ferre*) es algo que supera con mucho las posibilidades y el interés de un particular… Por otra parte, un solo hombre no tiene bastante capacidad para hacerse amigo de todos; por ello, el cuidado de los pobres compete a la sociedad entera y atañe al interés común» (E, IV, Ap. cap. 17)".

> prójimo. Porque todos nosotros podemos ser igualmente partícipes de la salvación, como sucede cuando ésta produce en mi prójimo los mismos deseos que en mí, haciendo así que su voluntad y la mía sean una y la misma, formando una y la misma naturaleza, que concuerdan siempre en todo.[33]

La amistad y la ayuda mutua son, en el estado civil y político, esos deseos que lxs seres humanxs libres comparten con sus semejantes evitando así los males de la soledad de una existencia brutal y triste. Ya que "[…] sin ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente".[34]

Volviéndonos activos, nos embarcamos en un trabajo hacia la libertad, un proceso de liberación conjunto, donde la capacidad de afectar y ser afectado está determinada por ideas adecuadas, en términos spinozistas. Creemos que en las condiciones que establecimos, amistad, ayuda mutua, solidaridad, hacen que contribuyamos decididamente en la construcción de una comunidad política de seres humanxs guiados por la razón. La autodeterminación que buscábamos no puede pensarse independiente de otros modos finitos; y en tal sentido, decimos de esta comunidad que es la de lxs seres humanxs libres. "Pues (*por el §13de este capítulo)* cuanto más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos".[35]

Si nuestra propuesta buscaba elegir el modo de existencia de quien elige elegir, este que desarrollamos aquí es el que afirmamos. Pues, "la libertad […] no suprime sino que presupone la necesidad de actuar."[36] Para que por fin se abran las grandes alamedas, por donde pasen los seres humanxs libres que construyan una sociedad mejor.

---

33 KV 111-112. Trad. cast.: 166-167. Cito esta obra según la traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1990. En adelante utilizaremos esta traducción.

34 TP 281. Trad. cast.: 92. Cito esta obra según la traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986. En adelante utilizaremos esta traducción.

35 TP 281. Trad. cast.: 93.

36 TP 280. Trad. cast.: 91. "Llamo por eso libre al hombre que vive guiado por la razón, porque dentro de esta tesitura está determinado a obrar por causas que sólo puede conocer adecuadamente por su propia naturaleza, aunque esas causas lo fuercen necesariamente a actuar. La libertad, en efecto, como lo hemos demostrado (§7 *de este capítulo*), no suprime sino que presupone la necesidad de actuar." TP 280. Trad. cast.: 91.

Bibliografía

Deleuze, G., *Conversaciones*, trad. por J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 1996.

---, *La Subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*, trad. y notas por P. Ires y S. Puente, Buenos aires, Cactus, 2015.

Deleuze G. y Parnet C., *Diálogos,* trad. por J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 1997.

Deleuze, G., *La imagen tiempo. Estudios sobre cine 2 (comunicación)*, trad. por I. Agoff, Paidós, Buenos Aires, Paidós, 2007.

---, *El Pliegue*, trad, por J. Vázquez y U. Larraceleta, Buenos Aires, Paidós, 2005.

---, *Lógica del sentido*, trad. por M. Morey, Paidós, Buenos Aires, 2008.

---, *Foucault,* trad. por J. Vázquez Pérez, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1987.

Ferryra J., "Discusión: Chantal Jaquet, «Penser la mobilité sociale avec Spinoza»" en *La Posteridad de Spinoza,* Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires, 16 de noviembre 2017.

Foucault, M., *Historia de la sexualidad: Vol. 1: La voluntad de saber*, trad. por U. Guiñazú, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1991.

Spinoza, B., *Ética, demostrada según el orden geométrico,* trad. por O. Cohan, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

---, *Tratado teológico político,* trad. por A. Domínguez, Barcelona, Atalaya, 1990.

---, *Tratado político*, trad. por A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.

---, *Tratado breve,* trad. por A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1990.

Hobbes, T. *Leviatán 1,* trad. por A. Escohotado; prólogo de C. Moya, Buenos Aires, Losada, 2003.

Tatián, D., *Comunidad,* en https://grupomartesweb.com.ar/textos/textos-prestados/tatian-diego-comunidad/, última consulta 2 de noviembre 2019.

Libertad y servidumbre

PASAJES CRUZADOS

SPINOZA

1) "El gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consiste en mantener engañados a los hombres y disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre." (TTP 7. Trad. cast.: 64)

2) "El fin del Estado no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad." (TTP 241. Trad. cast.: 414-415)

3) "Llamo «servidumbre» a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor." (E IV, pref.)

4) "Paso, por fin, a esta última Parte de la Ética, que trata de la manera de alcanzar la libertad, es decir, del camino para llegar a ella. En esta Parte me ocuparé, pues, de la potencia de la

razón, mostrando qué es lo que ella puede contra los afectos, y, a continuación, qué es la libertad del alma, o sea la felicidad; por todo ello, veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignaro." (E V, pref.)

5) "La fe no salva por sí misma, sino sólo en razón de la obediencia, o, como dice *Santiago*, 2, 17, la fe sin obras está muerta." (TTP 175. Trad. cast: 312)

6) "La verdadera virtud no es otra cosa que vivir según la guía de la razón, y la impotencia consiste solamente en el hecho de que el hombre se deja llevar por las cosas exteriores, y resulta determinado por ellas a hacer lo que la ordinaria disposición de esas cosas exteriores exige, pero no lo que exige su propia naturaleza, considerada en sí sola." (E IV, 37, esc.1)

7) "Nosotros somos verdaderamente siervos e incluso esclavos de Dios y [...] nuestra mayor perfección es serlo necesariamente. Porque, si nos valoráramos por nosotros mismos y no como dependientes de Dios, sería muy poco o nada lo que podríamos realizar y hallaríamos justas razones para afligirnos. Muy al contrario de eso, ahora vemos que dependemos de tal manera de aquel que es lo más perfecto, que hasta somos como una parte del todo, es decir, de él y que incluso aportamos algo, por así decirlo, a la realización de tantas obras bien ordenadas y perfectas, que de él dependen [...].

Así también el hombre, en tanto que es una parte de la naturaleza, debe seguir las leyes de la naturaleza, lo cual constituye la religión." (KV 87-88. Trad. cast.: 139-140)

HEGEL

1) "El legislador ateniense había decretado la muerte en caso de apragmosyne política, en épocas de disturbios en el Estado; la apragmosyne filosófica de no tomar partido, sino de estar decidido de antemano a someterse a lo que fuera coronado por el destino con la victoria y la universalidad, está afectada de por sí con la muerte de la razón especulativa" (VSP 198).

2) "[En Fichte] la absoluta multiplicidad de la empiria, conside-

rada formalmente en la indiferencia o en el concepto, da lugar a una multiplicidad de derechos, así como la totalidad formal de los mismos y su devenir real da lugar a la constitución y el Estado. De acuerdo con el principio del sistema de que el concepto sea absoluto en esa forma inamovible de la contraposición, lo jurídico y la construcción de lo jurídico como un Estado, es un ser para sí y algo completamente opuesto a la individualidad y a la vida. No es lo vivo mismo, que se pone a la vez a sí mismo como universal en la ley, y llega a ser verdaderamente objetivo en el pueblo, sino que a esto vivo se le contrapone lo universal, fijado para sí, como una ley sin más, y la individualidad se encuentra bajo una absoluta tiranía."(GuW 409).

3) "La religión comparte [...] poco con esa filosofía de la absoluta subjetividad [...]. [A]quella presenta [...] una salvación eterna, es decir, no una salvación aplazada en el progreso infinito y por tanto no realizable, sino una salvación verdaderamente real y existente [...]. De este modo el mundo es reconstruido «en sí», salvado y santificado, pero de una manera completamente distinta a como lo es en el ideal del orden moral del mundo [...]. [E] l puro concepto o la infinitud como abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que describir [...] sólo como momento de la suprema idea, el dolor infinito [...], el sentimiento de que Dios mismo ha muerto [...]. [D]e esta dureza puede y debe (*muß*) resucitar la suprema totalidad [...], abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad" (GuW 407 y 414).

DELEUZE

1) "En ese sentido, diríase que con el desarrollo tecnológico el Estado moderno ha sustituido la esclavitud maquínica por una sujeción social cada vez más fuerte. La esclavitud de la antigüedad y la servidumbre feudal ya eran métodos de sujeción. En cuanto al trabajador «libre» o puro del capitalismo, lleva la sujeción a su expresión más radical, puesto que los procesos de sujeción ya ni siquiera entran en conjunciones parciales que interrumpirían su curso. En efecto, el capital actúa como punto de subjetivación que constituye todos los hombres en sujetos,

pero unos, los «capitalistas», son como los sujetos de enunciación que forman la subjetividad privada del capital mientras que los otros, los «proletarios», son los sujetos de enunciado, sujetos a las máquinas técnicas en las que se efectúa el capital constante. Así pues, el régimen del salariado podrá llevar la sujeción de los hombres a un punto maldito, y manifestar una crueldad particular, pero no por ello dejará de tener razón cuando lanza su grito humanista: no, el hombre no es un máquina, nosotros no lo tratamos como una máquina, nosotros no confundimos ciertamente el capital variable y el capital constante." (MP 571. Trad. cast.: 462)

2) "Hace tres siglos, algunos necios se asombraban porque Spinoza deseaba la liberación del hombre, aunque nunca creyó en su libertad ni siquiera en su existencia específica. En la actualidad, nuevos necios, o los mismos reencarnados, se asombran de que Foucault participase en las luchas políticas, precisamente él que tanto había hablado de la muerte del hombre." (F 96. Trad. cast.: 119)

Un fundamento ambiguo: algunas pistas para pensar la servidumbre en *El Anti-Edipo*

Rafael E. Mc Namara (UNCO-UBA)

1. El problema

Una y otra vez volvemos sobre lo que Deleuze y Guattari llamaron "el problema fundamental de la filosofía política", enunciado por Spinoza en el *Tratado teológico-político*: ¿por qué los hombres luchan por su esclavitud como si se tratara de su salvación? O también, como diría el Deleuze de *Proust y los signos*: "nada da más que pensar que lo que hay en la cabeza de un estúpido".[1] Pasan los siglos y la cuestión se plantea una y otra vez. El objetivo de este trabajo, cuyo carácter preliminar y exploratorio subrayamos desde ahora, es desentrañar las condiciones de este problema tal como pueden ser pensadas a partir de una lectura de *El Anti-Edipo*. Para ello, permaneceremos lo más cerca posible del texto donde Deleuze y Guattari lo plantean en la famosa cita:

> "¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?" Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡queremos más impuestos! ¡menos pan! Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas no sólo para los demás, sino también para sí mismos?[2]

1 PS 101. Trad. cast.: 97. Cito esta obra según la traducción de Francisco Monge, referida en la Bibliografía.

2 AO 36-37. Trad. cast.: 37. Cito esta obra según la traducción de Francisco Monge, referida

La concepción de la subjetividad que se esboza en ese texto ofrece, quizás, algunas pistas para esclarece el problema de la servidumbre voluntaria (enfaticemos: el *problema* más que sus múltiples *soluciones* posibles). En ella se plantea una curiosa imagen del *fundamento* de los procesos de subjetivación. Un fundamento que propongo llamar "ambiguo", y que Deleuze y Guattari despliegan en el enlace de las tres síntesis del inconsciente. Una concepción del fundamento que se juega allí donde, como ya decía Deleuze en *Diferencia y repetición*, el origen se transforma en ausencia de origen;[3] donde la *arjé*, lejos de ser una instancia sólida y segura, constituye un suelo siempre móvil, inseguro, cenagoso.

La instancia genética se parece, más que a una Sustancia, a ese mar de las pasiones del que hablaba Spinoza, que nos zarandea de un lado para el otro: "semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer".[4] Veremos que la respuesta deleuziana también se cifra en un curioso pensamiento oceánico. Pero vayamos por partes. Veamos el modo en que Deleuze y Guattari construyen una ontología práctica a partir de las tres síntesis del inconsciente, pero que también constituyen los planos social e histórico.

2. Primera síntesis (conectiva o de producción): las máquinas deseantes

Célebre comienzo de *El Anti-Edipo*:

> Ello funciona por todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Qué error haber dicho *el* ello. En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones [...] El seno es una máquina que produce leche, y la boca, una máquina aco-

en la Bibliografía.

3 *Cf.* DR 261. Trad. cast.: 304-305.

4 E III 59, esc.

> plada a ella. La boca del anoréxico vacila entre una máquina de comer, una máquina anal, una máquina de hablar, una máquina de respirar (crisis de asma). [...] Una máquina-órgano para una máquina-energía, siempre flujos y cortes.[5]

Tenemos ahí, sin ningún preámbulo, una de las grandes tesis ontológicas del libro. Estas líneas responden primero a la pregunta por lo que hay, y en segundo lugar, nos dicen cómo funciona eso que hay. Hay flujos y cortes que funcionan maquínicamente, por *conexiones* entre elementos heterogéneos, y por procesos de producción que resultan de esas conexiones. Flujos de energía son cortados por máquinas-órganos que extraen algo de esa energía. Esas máquinas-órganos emiten a su vez otros flujos, que serán cortados por otras máquinas, y así sucesivamente. Siguiendo con el primer ejemplo: la boca corta el flujo de leche emitido por la teta, pero a su vez, esa misma boca será emisora de otros flujos, flujos de llantos, risas, saliva, vómito, etc., que a su vez serán cortados por otros órganos, etc. *Conexión y heterogeneidad*, así funciona la síntesis conectiva o producción de la producción, que da origen a las *máquinas deseantes*. No se trata solo de un pensamiento social o psicológico. La Naturaleza misma opera de esta manera. Es un funcionamiento trascendental, anterior a la distinción entre naturaleza y cultura, entre sujeto y objeto. Un maquinismo universal.

3. Segunda síntesis (disyuntiva o de distribución): el Cuerpo sin Órganos

Pero también hay otra cosa, que quizá sea aún más extraña. La producción de producción no solo engendra productos, sino también una instancia improductiva como tercer término: después del flujo y el corte, queda un "enorme objeto indiferenciado".[6] Se trata del *cuerpo sin órganos* (CsO). Este concepto es caracterizado de diversas maneras, con índices variables de opacidad. Por ejemplo,

---

5 AO 7. Trad. cast.: 11.

6 AO 13. Trad. cast.: 16.

aparece "como el huevo cósmico, la *molécula gigante* en la que bullen gusanos, bacilos, figuras liliputienses, animálculos y humúnculos, con su organización y sus máquinas, minúsculos bramantes, jarcias, dientes, uñas, palancas y poleas, catapultas".[7] También es concebido como el campo de inmanencia del deseo, una "superficie resbaladiza, opaca y blanda", "fluido amorfo indiferenciado".[8] Deleuze y Guattari dicen que esta instancia "reinyecta el producir en el producto",[9] y que constituye "el límite del socius, su tangente de desterritorialización".[10]

Tres años antes Deleuze se refería al CsO como una "profundidad plena sin límites y sin exterioridad".[11] El mismo concepto vuelve a ser caracterizado en *Mil mesetas* (ocho años después de la publicación de *El Anti-Edipo*) como una noción profundamente spinozista, que produce y distribuye intensidades y que es él mismo una materia intensa amorfa, una "matriz intensiva".[12] En el desarrollo de las síntesis presentadas en 1972 es presentado como superficie donde se *registra* la producción de las máquinas deseantes. Estas "se enganchan" sobre el CsO. Con sus máquinas-órganos, quieren transformar el CsO en un organismo. El elemento de la segunda síntesis del inconsciente puede ser pensado, entonces, como fondo y elemento puramente intensivo de toda producción.

Recordemos que en estas primeras dos síntesis hay procesos de producción y distribución, pero aun no hay subjetivación, sino solo las condiciones que la hacen posible. Ahí es donde surge el *conflicto* que hace de las condiciones de emergencia de la subjetividad un *fundamento ambiguo*.

---

7 AO 332. Trad. cast.: 298.

8 AO 15. Trad. cast.: 18.

9 AO 85. Trad. cast.: 81.

10 AO 334. Trad. cast.: 299.

11 LS 230.Trad. cast.: 202.

12 MP 189. Trad. cast.: 158.

4. Tercera síntesis (conjuntiva o de consumo): el sujeto nómade

Tenemos entonces dos dimensiones en esta ontología del deseo, dos procesos sintéticos: una síntesis de conexión maquínica que produce la producción deseante, y una síntesis de distribución que registra esa producción en un cuerpo intenso y amorfo. Máquinas deseantes por un lado, CsO por otro.

Entre estos dos procesos se produce un *conflicto*. Las máquinas deseantes se enganchan sobre el CsO. Por un lado, el CsO las *rechaza*, odia que se le forme un organismo y se limite su potencia. Se puede ver en este punto la profunda inspiración artaudiana de este concepto. Dice Artaud: "El hombre está enfermo porque está mal edificado [...]. Cuando le hayan fabricado un CsO lo habrán emancipado de todos sus automatismos y lo habrán hecho recobrar su auténtica libertad".[13] Se yergue así una *máquina paranoica*. Pero al mismo tiempo se produce un movimiento opuesto: el CsO *atrae* sobre sí a las máquinas deseantes, las desea a su vez. Una *máquina milagrosa* convive con la máquina paranoica, y vuelve a inyectar la producción en el producto.

Recordemos que el *producto* es el resultado de cualquier acoplamiento maquínico. Por ejemplo, una máquina estatal corta el flujo de dinero, extrae valores, y emite nuevos flujos a partir de ese corte: flujo de becas, flujo de jubilaciones, flujo de créditos. O bien, en otro plano o escala, un niño juega "a los fantasmas" con la iluminación de su habitación. Un flujo de luz es cortado para producir intensidades fantasmales en la oscuridad. Prender y apagar la luz como producción de intensidades que generan un *goce* que oscila entre el miedo y la alegría.

El segundo ejemplo nos orienta ya hacia una concepción de la subjetividad como *resto* que surge del conflicto entre las dos primeras

[13] Artaud, A. *Para terminar con el juicio de Dios*, trad. por Sara Irwin, Buenos Aires, Need, 1998, p. 42.

síntesis. El juego de atracción y repulsión entre el CsO y las máquinas deseantes produce, en el campo de inmanencia del deseo, alzas y bajas de intensidad, variaciones energéticas. Como resultado de esos movimientos se generan estados intensivos singulares que, luego de ser *producidos* en la primera síntesis y *distribuidos* en la segunda, son *consumidos* en la tercera. Recién en ese punto emerge, como resto que queda del conflicto fundamental, una frágil subjetivación.

El sujeto queda pegado entonces a la ambigüedad y al constante movimiento que supone el conflicto entre las dos primeras síntesis. Sujeto nómade como identificación variable con la serie de estados intensivos producidos en la tensión entre la máquina paranoica y la máquina milagrosa. Se trata de la subjetividad de un "yo siento" que se constituye siempre después, como resto de un proceso maquínico que abarca el mundo entero, sin distinción entre lo natural y lo artificial. El sujeto (más colectivo que individual) aparece en la *adyacencia* de la lucha entre las máquinas y el CsO. *Es esa lucha la que funciona como ambiguo fundamento de la subjetivación*. El sujeto es engendrado como instancia paradójica que recorre la superficie resbaladiza del CsO y es enganchada en distintos sistemas de flujos y cortes. Una nueva subjetivación aparece con cada corte y se ve nuevamente arrastrada por otro flujo, a veces milagroseada, a veces paranoiqueada por el CsO.

De ahí que nos veamos, según las palabras de Spinoza, zarandeados como olas en el mar. O como también dijo el joven Nietzsche citando a Schopenhauer: "Como sobre el mar embravecido, que, ilimitado por todos lados, levanta y abate rugiendo montañas de olas, un navegante está en una barca, confiando en la débil embarcación; así está tranquilo, en medio de un mundo de tormentos, el hombre individual, apoyado y confiando en el *principium individuationis*".[14] En la tercera síntesis se cifra, así, un cierto pensamiento oceánico que Deleuze y Guattari comparten con Nietzsche, Schopenhauer y

14 Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y como representación*, citado en Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, trad. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, p. 44.

Spinoza (muchos caminos cruzados entonces). El sujeto es el mero resto que queda de un conflicto producido a nivel del fundamento: la atracción-repulsión entre las máquinas deseantes y el CsO. La subjetivación que se produce en la *consumición* de esos estados intensivos es como la espuma que queda en la orilla del mar. La espuma de la fuerza.[15] Por un breve instante, aparece un *yo* que cree decidir, y que tantas veces elije su esclavitud como si se tratara de su salvación, dominado por fuerzas que lo exceden, tan eficaces como imperceptibles.

Esas fuerzas parecen ser las de todo el sistema social como modo de producción que solo quiere perseverar en su ser. A partir de allí se produce un *uso segregativo* de la tercera síntesis como subjetivación dominante. Leemos en *El Anti-Edipo* que ese uso "no coincide con las divisiones de clases, aunque sea un arma incomparable al servicio de una clase dominante".[16] Otorga al sujeto un *sentimiento* de "pertenencia" que es investido por el deseo: "desde los trece años he trabajado, elevarse en la escala social, la promoción, formar parte de los explotadores...".[17] Podríamos agregar: "al país se lo saca adelante laburando". Es el tipo de subjetividad producida por el juego de atracción y repulsión entre las máquinas deseantes de la primera síntesis (cortes y flujos) y el CsO de la segunda (superficie resbaladiza de inscripción y distribución) en las condiciones del capitalismo triunfante.

Es notable que, en el momento en que intentan pensar una ontología política, Deleuze y Guattari introduzcan un conflicto insalvable a nivel del fundamento. Ya en sus trabajos anteriores Deleuze había articulado una concepción paradojal y diferencial del condicionamiento, cuando hablaba de la ambigüedad del fundamento en *Diferencia y repetición*, pero en *El Anti-Edipo* esa paradoja se torna francamente violenta y quizá permita una nueva comprensión del problema de la

---

15 *Cf.* Soich, M., "La espuma de la fuerza. Crónica de un percepto. A partir de la obra teatral *Hystórika (Oda satírica)*", en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nro. 7, Año IV, pp. 170-176).

16 AO 123. Trad. cast.: 113.

17 *Ibídem*.

servidumbre voluntaria, en tanto producción de sensaciones impersonales sistémicas que producen *goces consumibles* como instancias de sujeción y creación, de creación *por* sujeción.

5. Líneas de fuga

La atracción milagroseante motorizada por el CsO constituye el movimiento mismo de todo el sistema, a través del que se forman las *conexiones* y *registros* que engendran el funcionamiento maquínico y los procesos de subjetivación concomitantes. Pero la repulsión, el violento rechazo, es la *condición* bajo la que ese mismo movimiento tiene lugar. No hay acoplamiento sin rechazo. Por eso *ello* solo funciona estropeándose, la máquina siempre chirría, no todo encaja.

Hacia el final de *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guatarri dicen que alrededor de la Primera Guerra Mundial se pudieron observar cuatro actitudes diferentes frente a la máquina. Hay que pensar estas como verdaderas posiciones de deseo, como cuatro puntas de subjetivación posible. La primera es una exaltación molar de la máquina, según el espíritu del futurismo italiano. Esta opción desemboca rápidamente, como se sabe, en el fascismo. La segunda es la apropiación colectiva de las máquinas propuesta por el futurismo ruso. Esta opción deriva en una máquina partido que termina aplastando el deseo. El humanismo es una nueva actitud que constituye, en última instancia, un antimaquinismo que pretende liberar las fuerzas humanas para liberar el deseo. Se trata de una posición finalmente reactiva. Por último, el dadaísmo es presentado por Deleuze y Guattari como la única tentativa de aquél periodo que construye verdaderas máquinas deseantes, que produce nuevas conexiones.

A lo largo del libro se evidencia una clara preferencia de los autores por la tentativa dadaísta. Es a partir de allí que tematizan, contra el método psicoanalítico de la asociación libre, “la necesidad de romper con

las asociaciones".[18] En efecto, toda la maquinaria social produce en su funcionamiento un sinfín de asociaciones habituales, relativamente previsibles, cuyo principal objetivo es la producción de subjetivaciones serviles.[19] Pero las máquinas deseantes también implican virtualmente todo tipo de conexiones aberrantes, aleatorias, entre singularidades *realmente* distintas, no disponibles para ese tipo de asociación. En este sentido, la pregunta dadaísta del esquizoanálisis se formula del siguiente modo: "¿cómo obtener un conjunto funcional rompiendo todas las asociaciones?".[20] La respuesta aun problemática es que esto solo puede ser producto de una constante experimentación de destino desconocido, y la configuración de un protocolo para esa experimentación es quizá el principal objetivo del esquizoanálisis. Claro que allí la respuesta histórica del dadaísmo en el campo de la creación artística es insuficiente, ya que, como dicen Deleuze y Guattari en las últimas líneas del libro, "la política no es el fuerte de los dadaístas".[21] El libro tiene entonces un final abierto, y el esquizoanálisis parece configurarse como un dispositivo que intenta dar consistencia práctica a la siguiente pregunta: ¿cuáles son las posibilidades y los límites de un cierto dadaísmo en política?

---

18 AO 473.Trad. cast.: 416.

19 Es quizá el mismo proceso histórico que Deleuze había interpretado en *Nietzsche y la filosofía* como desnaturalización de la actividad genérica de la humanidad entendida como *cultura*. Esa desnaturalización era pensada allí como triunfo de las fuerzas reactivas en la historia de Occidente. *Cf.* NP 168. Trad. cast.: 205.

20 AO 476. Trad. cast.: 417.

21 AO 487. Trad. cast.: 426.

Bibliografía

Artaud, A., *Para terminar con el juicio de Dios*, trad. por S. Irwin, Buenos Aires, Need, 1998.

Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1962 (trad. cast. *Nietzsche y la filosofía*, trad. por C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1971).

---, *Proust et les signes*, Paris, P.U.F., 1964 (trad. cast.: *Proust y los signos*, trad. por F. Monge, Barcelona, Anagrama, 1974).

---, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968 (trad. cast.: *Diferencia y repetición*, trad. por M. S. Delpy y H. Beccaecece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002).

---, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969 (trad. cast.: *Lógica del sentido*, trad. texto por M. Morey, Apéndices por V. Molina, Buenos Aires, Planeta Argentina, 1994).

---, *L'Anti-OEdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, Paris, Minuit, 1972. (En colaboración con F. Guattari) (trad. cast.: *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. por Francisco Monge, Barcelona, Barral Editores, 1973).

---, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980. (En colaboración con F. Guattari) (trad. cast.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. por J. Vázquez Pérez, con la colaboración de U. Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 1988).

Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia,* trad. por Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2012.

Soich, M., "La espuma de la fuerza. Crónica de un percepto. A partir de la obra teatral *Hystórika (Oda satírica)*", en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nro. 7, Año IV, pp. 170-176.

La crítica de Hegel a Fichte en el *Differenzschrift* y en *Glauben und Wissen*

El retorno a la servidumbre dogmática desde el idealismo

Lucas Damián Scarfia (CONICET-UBA)

Introducción.

El presente trabajo compara de manera crítica la filosofía idealista de Fichte y el pensamiento de Hegel. En particular se estudia por qué y cómo Hegel lo critica en dos textos de su periodo de juventud en Jena, a saber: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (*Diff/Differenzschrift*) (1801) y *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (*GuW*) (1802).

De acuerdo con esta premisa la ponencia se estructura en dos secciones. En primer lugar (**1.**) se analiza de manera general el sentido del idealismo fichteano según su exposición en *GWL*. Este texto es el que Hegel considera en mayor medida cuando repudia a Fichte en las obras que se nombraron. En segund lugar (**2.**) se estudia *in concreto* la crítica que desarrolla. A través de ella Hegel pretende superar lo que desde su punto de vista reporta un déficit del sistema de la *GWL*. Se trata de los alcances de la proposición de identidad "yo=yo" como principio sistemático.

Para Hegel, basar un sistema en semejante fundamento conlleva la recaída del idealismo en un pensamiento dogmático y, más aun, el abandono de la filosofía y la adopción de la fe como modo de pensar y de vivir lo absoluto. Pero a partir del análisis de los escritos mencio-

nados se plantea la siguiente hipótesis: la crítica hegeliana al pensamiento de Fichte no implica una superación filosófica de sus ideas. En contra de lo que afirma Hegel, se busca demostrar que es justo en la medida en que impugna al idealismo fichteano que su propio pensamiento recae en el dogmatismo y abandona los márgenes del pensamiento filosófico para devenir fe y religión.

En continuidad con ello, también en esta segunda sección se presenta como conclusión del trabajo la importancia de retomar las ideas de Fichte contra Hegel en pos de dar cuenta de la coherencia de una filosofía de corte idealista. El punto más interesante de la oposición entre ellos remite a las implicancias prácticas de sus ideas. Es decir, respecto de la decisión de la clase de hombre que se quiere ser, a saber: un hombre idealista o un dogmático, un filósofo o un hombre de fe, un hombre libre o un siervo.

1. La *GWL* de Fichte. Libertad idealista contra servidumbre dogmática.

Si bien en esta sección del trabajo se repasan los conceptos más importantes de la *GWL*, cabe comenzar por citar *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (*EE*) (1797). Dice aquí Fichte: "el objeto del idealismo tiene sobre el del dogmatismo la ventaja de que [...] puede mostrarse en la conciencia, mientras que [...] el del dogmatismo no puede hacerse valer por nada más que por una mera invención [...]".[1]

En lo que remite a la construcción del sistema de filosofía, este comentario se conecta de manera directa con el concepto de libertad como el que define el tema del presente trabajo. Poco después de

1 Fichte, J. G., *Introducción a la teoría de la ciencia*, trad. por José Gaos, Buenos Aires, Sarpe, 1984, p. 38. EE, GA I/4, 190. Respecto de las citas de las obras de Fichte a lo largo del trabajo, se referencia en primer lugar una traducción al español del texto en cuestión. A continuación, se hace remisión a la sigla de la obra, seguida de la abreviatura [GA] de una de las ediciones de sus obras completas, a saber: GA J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1962, hrsg. R. Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog. Luego aparece en números romanos, la serie. A continuación y separado por una barra, el número arábigo del tomo. Y, también en arábigo, el número de página.

mencionar aquellas palabras, escribe: "[t]odo dogmático consecuente es necesariamente fatalista".[2] En otros términos, todo dogmático consecuente niega que el sujeto sea libre.

Entonces surge la siguiente cuestión: ¿cómo y en qué sentido la desventaja del dogmático de no poder mostrar su objeto en la conciencia implica que se lo tenga que pensar como un fatalista y, a la inversa, al idealista como quien afirma la libertad? O de otra manera: ¿cómo y por qué el dogmático es un siervo y el idealista un hombre libre?

Para responder estos interrogantes cabe remitir al "yo=yo" como principio fundamental de la *GWL* que critica Hegel. En su búsqueda por dar cuenta de un primer principio sistemático, Fichte parte de la proposición lógica de identidad "a=a" como cierta e indudable. Pero resalta que la conexión necesaria entre los términos que se identifican es nada más que formal (=X). Sin embargo, prosigue de la siguiente manera:

> [n]ada hay establecido en lo concerniente a "si" A mismo es o no [...]. ¿[B]ajo qué condiciones "es", pues, A? Al menos X está "en" el yo y puesto "por" el yo, pues es el yo quien juzga en la proposición anterior [...]. Sólo es posible X en relación a un A; pero [...] X está puesto en el yo: por consiguiente, A tiene que estar también puesto en el yo, en cuanto que a él se refiere X [...]. "A es para el yo juzgante, absoluta y únicamente en virtud de su ser puesto en el yo en general"; esto significa: se ha establecido que en el yo [...] hay algo que siempre es igual a sí [...] y el X puesto [...] puede, pues, expresarse así: "yo=yo" [...]. Por medio de esta operación hemos llegado [...] a la proposición: "yo soy".[3]

Así pues, la proposición metafísica cierta e indudable que auspicia de principio del sistema es: "yo=yo". Ahora bien, Fichte menciona otros dos principios, a saber: el no-yo y la relación mutua de conciliación entre yo y no-yo. En este punto cabe pasar a la deducción del con-

---

[2] *Ibid.*, p. 41. EE, GA I/2, 192.

[3] Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, trad. por J. C. Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. 15. GWL, GA I/2, 257.

cepto de límite que presenta en el marco de la explicación del tercer principio por el cual los otros dos se deben conciliar. Al igual que Hegel subraya años después, Fichte vislumbró la contradicción que se desprende de presentar tanto al yo como al no-yo como principios sistemáticos. Pero él presenta una resolución distinta a la hegeliana. Aquello que Hegel intenta mostrar como un déficit del sistema que desemboca en el dogmatismo y en la fe, para Fichte no es más que consecuencia lógico-metafísica de la estructura de la subjetividad y de la objetividad.

Fichte se pregunta: "¿cómo pueden pensarse juntos, sin anularse (*sich vernichten*) ni suprimirse (*sich aufheben*), A y –A, ser y no-ser, realidad y negación?". Y responde: "deben «limitarse» (*sich einschränken*) mutuamente [...]. «Limitar» algo significa: anular no «total», sino sólo «parcialmente», la realidad del mismo por negación".[4] De este modo establece el desarrollo y el fin del curso que adopta su filosofía idealista como un sistema filosófico de la libertad. Su idealismo se tiene que calificar como un idealismo crítico y práctico.[5]

En otras palabras, aquí la unidad absoluta sujeto-objeto no se presenta más que como un postulado ideal de la razón que guía el desarrollo de la actividad práctica-moral y libre del sujeto en el mundo. Un sujeto que, según esto, se sabe y se experimenta a sí mismo siempre de modo finito y en un mundo finito. Dice Fichte:

> [e]n toda proposición es preciso [...] partir de la mostración de los opuestos, los cuales deben ser conciliados [...] hasta que se produzca la unidad absoluta [...]. [A] decir verdad sólo podrá alcanzarse esta unidad por una aproximación completa a lo infinito, la cual es en sí imposible [...]. Sin embargo, se nos propone como fin práctico supremo. El hombre debe cada vez más acercarse [...] a la libertad, en sí misma inalcanzable.[6]

---

4 *Ibid.*, p. 25. GWL, GA I/2, 269-270.

5 *Cf. Ibid.*, pp. 69 y 136. GWL, GA I/2, 326 y 412.

6 *Ibid.*, p. 29. GWL, GA I/2, 276.

A partir de esta afirmación se tiene que concluir que, para Fichte, no se puede pensar el principio del sistema como una unidad superior hipostasiada que, a partir de la anulación del yo y del no-yo, los abarque de manera trascendente y absoluta. Ello implicaría una caída en el dogmatismo.[7] Además de la noción de límite a la que se aludió, lo largo de la *GWL* lleva a cabo otra serie de deducciones conceptuales. Aquí cabe destacar el concepto de determinabilidad. Este concepto, junto con la descripción del rol de la imaginación, configura el sentido práctico y moral de su pensamiento contra el que se alza la especulación hegeliana y que abre el espacio para el rol que la libertad adopta al interior del sistema.

Dice Fichte: "ni lo subjetivo debe ser negado por lo «objetivo», ni lo objetivo por lo subjetivo [...]. [T]ienen que ser conciliados sintéticamente, y lo son por un tercer término [...], es decir, por la determinabilidad. Los dos [...] son mutuamente determinables [...] y [...] en la medida en que son tales, pueden ser conjuntados [...] por la [...] la imaginación [...]".[8] Así pues, la conciliación entre los términos no se da a través de una determinación completa de uno por el otro ni en una tercera instancia, sino que se trata de una conciliación en la cual se mantiene la tensión entre los opuestos.

En efecto Fichte describe la imaginación como una facultad que oscila en el medio entre la determinación y la no-determinación.[9] Entonces ella no resuelve de manera acabada el conflicto entre yo y no-yo. La imaginación es la fuerza que favorece un acercamiento libre del sujeto a la

---

7 *Cf. Ibid.*, pp. 32-33. GWL, GA I/2, 280-281. En este punto cabe recordar que Fichte considera al spinozismo como el producto más acabado del dogmatismo. *Cf. Ibid.*, p. 32. GWL, GA I/2, 280. Esto último no es una cuestión menor si se tiene en cuenta que en *Diff* Hegel se apropia del pensamiento spinozista, al menos hasta cierto punto, en un sentido positivo. *Cf.* Diff, 71. Trad. cast.: 83. Las citas de las obras de Hegel se hacen en base a la siguiente edición crítica: Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum (Düsseldorf), Hamburg, Meiner 1968 ss. [GW]. En cada caso se hace referencia a una traducción al español. En esta primera ocasión la referencia es: Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. por Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Gredos, 2010.

8 Fichte, J. G., *Doctrina...*, *op. cit.*, p. 87. GWL, GA I/2, 351.

9 *Cf. Ibid.*, p. 93. GWL, GA I/2, 360.

realidad en pos de su constante superación. La unidad del sujeto consigo mismo y con el mundo se muestra como un ideal práctico.

Entonces tampoco en este ámbito se alcanza una unidad final: "[e]n el terreno práctico, la imaginación prosigue al infinito, hasta la idea [...] de la unidad suprema, que sólo sería posible al lograr una infinitud acabada, lo cual es de suyo imposible".[10] En el campo de la filosofía práctica Fichte explica esto a través del concepto de anhelo al aseverar: "el anhelo es el vehículo de todas las leyes prácticas".[11] Más aun, el anhelo es aquello que posibilita la moral, en tanto en verdad no debe haber más que una ley práctica y es esta la que guía la acción conforme al deber.[12] Aquí Fichte concibe la moralidad como un *telos* que invita al sujeto a la constante auto-superación a través de su desarrollo en y sobre el mundo. De hecho, el anhelo es: "una actividad que [...] «se dirige impulsada irresistiblemente hacia un objeto» [...]. [U]n impulso hacia algo [...] desconocido, que sólo se manifiesta por una «necesidad», por un «malestar», por un «vacío» que intenta llenarse y que no indica a partir de qué".[13]

El problema que Hegel señala con respecto a la descripción fichteana del anhelo remite a su carácter trunco. Para Fichte no hay lugar para una armonía total pre-establecida ni futura en lo que remite a la relación del sujeto con la realidad mundana. Por este motivo Villacañas dice: "[l]a filosofía de Fichte es el eco de la culminación imposible de una Teodicea".[14] Esta imposibilidad es el punto clave de la crítica hegeliana. En efecto el sistema de Hegel presenta una especie de Teodicea o, en cualquier caso, un pensamiento religioso y dogmático. Aquel vacío y malestar de la subjetividad como su carácter insuperable, adopta en Hegel los rasgos de una

10 *Ibídem*. GWL, GA I/2, 361.

11 *Ibid*., p. 151. GWL, GA I/2, 432.

12 *Cf. Ibid*., p. 145. GWL, GA I/2, 424.

13 *Ibid*., p. 150. GWL, GA I/2, 430.

14 Villacañas Berlanga, J. L., "Hölderlin y Fichte o el sujeto descarriado en un mundo sin amor". En: Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del Idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 343-363, en partic., p. 353.

carencia y una pobreza como déficit sistemático que se puede y se tiene que superar.

Para Fichte, el sujeto es libre en tanto se lanza de manera perenne a la determinación de una realidad que sin embargo nunca logra construir de manera total según sus designios. Para Hegel, la libertad absoluta está dada desde siempre en tanto el sujeto se integra en una unidad mayor eterna e infinita. Contra la descripción de la libertad en el idealismo moral fichteano, Hegel esboza su pensamiento que abandona el terreno del idealismo para recaer, a partir de una mera invención —de acuerdo con las palabras de Fichte en *EE* que se citaron al comienzo de esta sección—, en la más servil y dogmática forma de pensamiento: la religión.

2. Hegel contra Fichte. El abandono de la filosofía, del idealismo y de la libertad y el retorno a la religión, al dogmatismo y a la servidumbre.

El objetivo de este segundo apartado es explicitar el tono negativo con el que Hegel describe el "yo=yo" como centro de la exposición de la *GWL* y, de forma paralela, demostrar la contradicción en que de esta manera cae el pensamiento hegeliano. Esto se presenta en textos tempranos como *Differenzschrift* y *GuW*. El pensamiento de Fichte es, según sostiene en *Diff*, insuficiente. Es decir que no expone su espíritu filosófico de manera que coincida con el desarrollo de su sistema. Hegel afirma que Fichte se acercó a la especulación como pensamiento filosófico más propio. Pero agrega:

> yo=yo, es el principio del sistema de Fichte, y [ha] expresado el auténtico principio de la especulación. Ahora bien, en cuanto la especulación [...] se constituye en sistema se abandona a sí misma [...]. Entrega la razón al entendimiento y pasa a la cadena de las finitudes de la conciencia [...]. Lo absoluto del sistema se muestra sólo [...] ante la reflexión [...] y [...], por consiguiente la finitud y la oposición no es separada de él.[15]

15 Diff, 6. Trad. cast.: 5.

Para presentarlo de modo sucinto y con los términos técnicos que utiliza Hegel, su crítica a Fichte en estos textos remite al subjetivismo y al formalismo de su sistema. Ello implica, para Hegel, el abandono de la filosofía y del saber y la caída en la fe, la nostalgia y la impotencia.[16] Otra manera por la cual refiere a semejante cuestión es mediante el rechazo del rol que la reflexión tiene en la *GWL*.[17]

Ahora bien, ¿qué quiere decir para Hegel que el sistema fichteano sea subjetivista y formal —a partir de la centralidad de la reflexión como movimiento de la conciencia que marca el pulso con el que se desarrolla aquella obra? La respuesta a este interrogante sienta las bases para argumentar en pos de mostrar que no es el sistema de Fichte sino el hegeliano aquel que se aleja de la filosofía y del saber, y recae en la fe y en el dogmatismo.[18]

Hegel sostiene que si se parte del yo no se puede demostrar una conexión necesaria entre el sujeto y el objeto ni a nivel teórico ni práctico.[19] En otros términos, la relación del sujeto con el mundo no tiene un contenido puesto por sí mismo sino sólo por el sujeto. Entonces él no conoce ninguna realidad concreta ni establece ninguna relación consigo mismo ni con la comunidad[20] a través de lazos que sean ne-

---

16 *Cf.* GuW, 315-316, 322-323 y 401-402. Trad. cast.: 54, 61-62 y 151. Cito esta obra según la siguiente traducción al español: Hegel, G. W. F., *Fe y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, trad. por Vicente Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

17 Tal como se citó en la nota previa, ya en el subtítulo de la obra mencionada Hegel remite a la noción de reflexión.

18 Hegel señala en diversas oportunidades que las filosofías de la reflexión recaen en un pensamiento dogmático (*cf.* Diff, 32. Trad. cast.: 35 y *cf.* GuW, 412. Trad. cast.: 163) y en una fe racional (GuW, 320, 389 y 397-398. Trad. cast.; 59, 138 y 146) o en el fideísmo. Esto último en particular en el caso de Jacobi. *Cf.* Diff, 21. Trad. cast.: 23.

19 Él dice, a partir de presentar la fe como base del sistema de Fichte y al subrayar la noción de carencia como propia de este sistema: "[l]a integración fichteana de la idealidad mediante la realidad se produce […] mediante la fe, que es el principio del tránsito de la carencia a la plenitud […], de la conexión de ambos en una acción recíproca […]. La verdadera identidad y eternidad está también en lo práctico y en lo moral, como para el saber, en el más allá de la fe, es decir, en un infinito progreso". GuW, 400-401. trad. cast.: 150. Por su parte Hegel quiere dar cuenta de una "religazón" total y eterna entre idealidad y realidad no en el más allá de la fe racional del idealismo práctico-moral fichteano sino de manera constitutiva ya en el mundo de lo finito.

20 Hegel desarrolla la cuestión de las relaciones inter-subjetivas en el ámbito comunitario en

cesarios. Así pues, siempre corre el riesgo de afrontar la disolución del mundo, de sí mismo y del entorno social en el que se desenvuelve.

De hecho, Hegel sostiene que el sujeto que presenta la *GWL* es un sujeto carente, indigente, que acusa una deficiencia originaria.[21] Es decir, un sujeto que no se tiene a sí mismo ni tampoco tiene un mundo. El yo y el mundo se vuelven ideales. El yo y el mundo son y no son a la vez. Frente a esta situación Hegel pretende que las relaciones que el sujeto establece consigo y con lo que está por fuera no tengan a la base la sola forma que él les imprime. Hegel sostiene que semejantes relaciones se tienen que basar en un contenido puesto por sí mismo, formal y real a la vez, subjetivo y objetivo. En otras palabras: absoluto.

En este sentido afirma que el principio del sistema no tiene que ser el yo —que inclina la balanza hacia el lado formal, subjetivo e ideal. Para Hegel, el principio es la identidad del yo consigo mismo y con lo que es diferente respecto de él. Por el contrario, el yo de Fichte lleva consigo siempre un resto que no puede identificar como propio. Semejante resto no sólo implica un aspecto objetivo que no puede incorporar de manera definitiva, sino que el propio yo no se posee a sí mismo de modo total.

Hegel desarrolla esta última cuestión a través de la crítica al proceder sistemático de Fichte a partir del cual establece las bases del desarrollo de la *GWL* como historia pragmática del espíritu humano. Es decir, a través del rechazo de los tres principios que se presentan en la primera parte del texto. Con mayor rigor, rechaza que sean múltiples e ideales. Como tales son relativos unos a otros y no absolutos.[22]

Pero la diferencia aqueja al primer principio no sólo por comparación con los otros dos sino en sí mismo.[23] Ello se debe a que la forma de la reflexión no puede más que llevar a cabo una división de aquello

las últimas páginas del *Differenzschrift*. *Cf.* Diff. 53-61. Trad. cast.: 61-70.

21 *Cf.* Diff. 29 y 43. Trad. cast.: 32 y 49.

22 *Cf.* Diff. 37. Trad. cast.: 42-43 y GuW, 389-390 y Trad. cast.: 138 y 396-397.

23 *Cf.* Diff. 390-391. Trad. cast.: 139.

sobre lo que versa el juicio reflexivo.[24] Para igualar el yo al yo, el yo se tiene que dividir. El yo se vuelve objeto de sí mismo y por ende se diferencia de sí. Así pues, "yo=yo" es también "yo no=yo".[25] Asimismo, el "yo=yo" deviene por este rodeo un postulado y un deber y no un principio dado de manera cabal.[26]

Sobre esto se basa la primacía de la práctica sobre la teoría al interior de la filosofía fichteana. En efecto, el carácter ideal del principio deviene por el lado del sujeto una exigencia y un mandato a la acción en pos de su alcance.[27] Alcance que, por principio, no se puede concretar. A su vez, ello invita a concebir su pensamiento como un pensamiento de lo finito.[28] Es decir, un pensamiento que se construye en torno a la actividad subjetiva que choca con la realidad y la supera mediante una dinámica inconclusa. En este punto cabe remitir al foco de mayor interés para demarcar la diferencia entre los sistemas de Hegel y de Fichte en el presente trabajo, a saber: el concepto de libertad.

Para Hegel, la libertad fichteana como esfuerzo que se lanza de manera siempre renovada a la caza de lo absoluto no es la verdadera libertad. En sus palabras:

> [l]a libertad no logra en el sistema producirse a sí misma [...]. Subsiste [...] la exigencia de que el yo se produzca como identidad [...]. Esta exigencia [...] no se resuelve en una auténtica síntesis

---

24 Tal como muestra Paredes Martín, esta crítica tiene a la base un acercamiento de Hegel respecto de Spinoza. *Cf.* Paredes Martín, M. del C., "Hegel ante Fichte. Los caminos de la «diferencia»". En: López Domínguez, V. E., (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Sudamericana, pp. 161-174, en partic., p. 163. Si se recuerda que Fichte dio nacimiento al idealismo por contraposición al pensamiento dogmático spinozista, se perfila aquí el regreso al dogmatismo desde el idealismo hegeliano.

25 Diff, 50. Trad. cast.: 57. Y *cf.* Diff, 36. Trad. cast.: 41.

26 Para un sistema como el hegeliano que afirma que el principio tiene una esencialidad propia que se desenvuelve por sí misma y se alcanza a sí misma como tal de manera acabada, pensarlo como nada más que un postulado es algo aun más que erróneo, imposible. *Cf.* Diff, 29 y 46. Trad. cast.: 32 y 53.

27 Dice Hegel: "[e]n Fichte [la] subjetividad del anhelo es [...] convertida en algo infinito, algo pensado, una exigencia absoluta, y esa exigencia es la culminación del sistema [...]". GuW, 387-388. Trad. cast.: 135-136.

28 El propio Hegel lo hace así si se concibe como critica de manera conjunta la filosofía de Kant, Fichte y Jacobi. *Cf.* GuW, 322. Trad. cast.: 61.

> [...]. El yo=yo se postula prácticamente [...]. [L]a síntesis [...] que el sistema indica es un "deber ser". El yo "igual" al yo se transforma en: yo "debe" ser igual a yo [...]. Lo anterior aclara qué carácter tiene la libertad en este sistema [...], no es el superar de los opuestos, sino [...] libertad negativa.[29]

Entonces la negatividad de la libertad fichteana que menciona Hegel remite a su incompletitud. O, en otras palabras, a la carencia y a la indigencia de un sujeto que no puede concretar de manera plena su libertad.[30] En este punto Hegel plantea una disyuntiva: o bien el sujeto lo puede todo en tanto integrado en lo absoluto o bien no puede nada.[31] Ahora bien, lo que cabe preguntar es: ¿qué clase de libertad es una libertad que se realiza por completo? ¿Acaso semejante realización total no implica el perecimiento de la libertad como tal?

Para Hegel la libertad tiene que superar todas las limitaciones y las oposiciones. Pero: ¿acaso la noción de superación no conlleva la idea de un devenir o, de otra manera, de una actividad? Ya la transformación terminológica que opera Hegel al rechazar el modo en que Fichte da cuenta de la relación del sujeto con el mundo y con lo absoluto, da la pauta de cuál de estos dos sistemas deja lugar para el pensamiento idealista y para la libertad y en cuál lo hay sólo para el pensamiento dogmático y la servidumbre. Escribe en el *Differenzschrift*:

> [e]scisión es la fuente "de la necesidad de la filosofía" [...]. [A]quello que es manifestación de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto [...]. Pero [...] la manifestación debe (*muß*) tender a construir como un todo la diversidad de sus limitaciones; la fuerza que limita, el entendimiento, vincula a su edificio, que sitúa entre el hombre y lo absoluto todo lo que para el hombre es valioso y

29 Diff, 44-45. Trad. cast.: 51-52.

30 Hegel también asocia, en un sentido negativo, el concepto de ausencia como componente ineludible de la subjetividad al interior del sistema fichteano. *Cf.* GuW, 392. Trad. cast.: 141. Así pues cabe resaltar lo incoherente del planteo hegeliano según el cual el sujeto *à la Fichte*, a la vez que se sabe indigente y que experimenta una constante carencia y ausencia de sí mismo y del mundo, es caracterizado bajo el concepto de arrogancia (*Hochmut*). *Cf.* GuW, 403-404. Trad. cast.: 153.

31 *Cf.* GuW, 395-396. Trad. cast.: 145.

> sagrado [...] extendiéndolo hasta lo infinito. Allí se ha de encontrar la [...] totalidad de las limitaciones, excepto lo absoluto mismo [...]. Cuanto más firme [...] es el edificio del entendimiento, tanto más se agita el impulso de la vida, que está presa en aquél como una parte, por salir de allí en busca de la libertad. Cuando aparece como razón [...] es aniquilada (*vernichtet*) la totalidad de las limitaciones; en este aniquilar (*Vernichten*) es referida a lo absoluto [...]. [D]esaparece así la escisión entre lo absoluto y la totalidad de las limitaciones.[32]

Esta cita pone en evidencia que Hegel pretende que el ámbito de lo finito, es decir de la limitación, sea aniquilado o, en un tono con mayor connotación religiosa, lo finito y la subjetividad se tienen que purificar (*reinigen*) para alcanzar la verdadera salvación (*Heiligung*).[33] A diferencia de lo que Fichte presenta en *GWL*, no se trata de una relación de limitación y de determinación recíproca entre el sujeto y el mundo. Ambos tienen que ser aniquilados[34] en tanto partes finitas de un absoluto superior. La verdadera actividad y libertad sería sólo la de este principio que trasciende la subjetividad y que se desenvuelve por completo hasta su reencuentro.

Pero una actividad realizada de modo total es una actividad que no puede alcanzar un ulterior desarrollo. Es una actividad que no puede activar más. Así pues, es una actividad que no es más actividad, se contradice a sí misma y deja de ser lo que es. O se convierte en su contario, a saber: el reposo. Así también sucede con la libertad cuando se piensa en los términos hegelianos. Ella recae en su opuesto: la servidumbre.

De esta manera, y a modo de conclusión del trabajo, se tiene que deducir que el afán hegeliano por presentar un sistema filosófico absoluto conlleva la renuncia a pensar la libertad como carácter propio

---

32 Diff, 12-13. Trad. cast.: 13-14.

33 GuW, 323-324. Trad. cast.: 62.

34 Con respecto a cómo Hegel se refiere, también en el *Differenzschrift*, al rol del proceso aniquilatorio de la razón, *cf.* Diff, 19; 22 y 30. Trad. cast.: 21; 24 y 33. Y *cf.* Paredes Martín, M. del C., *op. cit.*, p. 172.

de la subjetividad. El sujeto que piensa Hegel no es un sujeto libre. Él es un siervo y su pensamiento no es idealista sino dogmático. En otras palabras, su filosofía deviene religión. Es decir, un pensamiento según el cual el fundamento del mundo y de la subjetividad, en su pretendida absolutez que abarcaría ambos polos, los trasciende.

La crítica de Hegel a Fichte según la cual el principio de su sistema es un sujeto absoluto hipostasiado respecto de sí mismo y del mundo[35] se vuelve contra el primero. Sólo que en lugar de que el principio se piense como yo absoluto se concibe ahora como lo absoluto a secas o como Dios. De hecho, Hegel se vale de la figura de Cristo y de acontecimientos de la religión cristiana como una forma de presentar su versión del concepto de libertad y de un sistema de filosofía en general.[36] Más aun, de manera explícita revaloriza la religión sobre la filosofía en sentido fichteano. En sus palabras:

> [l]a religión comparte […] poco con esa filosofía de la absoluta subjetividad […]. [A]quella presenta […] una salvación eterna (*ewige Erlösung*), es decir, no una salvación aplazada en el progreso infinito […], sino […] una reconciliación—cuya originaria posibilidad es lo subjetivo en la originaria semejanza de Dios […]— que es la identidad de esa posibilidad y esa realidad […], como el Ser-uno de lo subjetivo con el Dios hecho hombre. De este modo el mundo es […] salvado (*erlöst*) y santificado (*geheiligt*), pero de una manera […] distinta a como lo es en el ideal del orden moral del mundo […]. De este modo tiene que restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta y con ella […] el viernes santo especulativo […]. [D]e esta dureza puede y debe (*muß*) resucitar (*auferstehen*)

35 *Cf.* Diff, 47. Trad. Cast.: 53.

36 Por ejemplo se pronuncia de manera implícita casi en los mismos términos que Pascal cuando escribe sobre El misterio de Jesús: "consuélate, que no me buscarías si no me hubieras encontrado […]". Pascal, B., *Pensamientos*, *Tomo II*, trad. por Oscar Andrieu, 2001, [edición en línea], https://elblogdewim.files.wordpress.com/2016/03/pensamientos-ii.pdf., p. 67. Hegel, que se pretende consolado, escribe: "lo absoluto mismo es el objetivo que se busca, el cual está ya presente, pues ¿cómo si no puede ser buscado?". Diff, 15. Trad. cast.: 16. La comparación con Pascal no sólo se fundamenta a partir de la coincidencia en el tono religioso de sus palabras sino a partir del registro de la lectura por parte de Hegel de este pensador. Él cita a Pascal hacia el final de *GuW*. *Cf.* GuW, 413-414. Trad. cast.: 164.

> la suprema totalidad [...] abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad.[37]

Entonces en el ámbito de la especulación hegeliana no es el sujeto el que vive y el que sabe, sino lo absoluto-Dios que vive y sabe a través del sujeto y del mundo. Es en este plano en donde no hay inmanencia sino trascendencia. No hay filosofía sino pensamiento religioso. No hay desarrollo y auto-superación del sujeto sino astucia de la razón (*List der Vernunft*).[38] No hay mediodía de la vida para el sujeto sino su noche o su fin.[39] En resumen: no hay libertad sino servidumbre.

Hegel escribe en el *Differenzschrift*: "[l]a razón no pone en juego más que las finitudes de la conciencia y, para remontarlas y construir lo absoluto en la conciencia, se eleva a la especulación [...]".[40] Esta razón des-subjetivizada que se pretende absoluta y que pretende superar por completo el aspecto finito que compone la subjetividad y la objetividad,[41] no hace más que encubrir, bajo un manto pseudo filosó-

---

37 GuW, 407 y 413-414. Trad. cast.: 157 y 164. Cabe resaltar los conceptos de salvación eterna, de semejanza originaria entre el sujeto y Dios, el Ser-uno, el hacerse hombre de Dios y la noción del resucitar de la totalidad como ítems de claro contenido religioso. Si bien Hegel enfatiza la necesidad del abandono de la religión positiva en pos de un desarrollo de carácter filosófico (*cf.* GuW, 413-414. Trad. cast.: 164), el espíritu de su pensamiento no se desliga de semejante religiosidad.

38 Este concepto aparece en diversas obras de Hegel. Baste aquí remitir a *Phänomenologie des Geistes* (*PhG*) (1807) en la cual se percibe la idea hegeliana de una totalidad que opera por sí misma en la que lo finito se disuelve. *Cf.* FE, 39-40. Trad. cast.: 37. Cito esta obra según la siguiente traducción al español: Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. por Wensceslao Roses, Buenos Aires, FCE, 2007. Por su parte, Löwith también otorga al concepto hegeliano de astucia de la razón un sentido religioso al pensarla en paralelo con la providencia divina. *Cf.* Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. por Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, p. 158.

39 Esto último en contra de lo que escribe Hegel en *Diff*, a saber: "la especulación exige [...] en la síntesis suprema [...] la aniquilación de la conciencia misma y [...] la razón hunde su reflexión sobre la identidad absoluta y su saber [...], y en esta noche de la mera reflexión y del entendimiento razonador, que es el mediodía de la vida, pueden encontrarse ambas". Diff, 23. Trad. cast.: 25.

40 Diff, 11. Trad. cast.: 12.

41 Hegel expone este pensamiento en torno a cuál es el estatuto de la razón y cómo se desenvuelve en el mundo, con las siguientes palabras: "[e]l método del sistema [...] aparece como un desarrollo de la razón misma [...]. [E]l sistema progresa hasta una totalidad objetiva consumada y la unifica con la totalidad subjetiva [...] hasta llegar a una visión infinita del

fico, el temor de quien necesita creer y tener fe en que su ser finito es parte de una instancia infinita superior que lo abarca.

En otras palabras, se trata de diferentes clases de hombres. Como enuncia Fichte: "[q]ué clase de filosofía se elige, depende [...] de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico [...] está animado por el alma del hombre que lo tiene".[42] Así pues se puede ser un hombre libre, en tanto que lucha por la realización de su libertad en el mundo y su auto-superación constante, o bien un siervo que no asume su finitud constitutiva y reposa en la fe de una supuesta resolución última,[43] según la cual él forma parte de un mundo armónico inescindido, cuyo principio se erige de manera dogmática, por encima de él mismo.

mundo, cuya expansión se ha contraído así a la vez en la identidad más rica y más simple". Diff, 31. Trad. cast.: 34. Así pues se manifiesta que la razón sobre la que se pronuncia Hegel es una hipóstasis dogmática. De manera contradictoria él sostiene que, de no ser así, en este punto se perdería el rol del concepto de libertad al interior del sistema filosófico. Dice más adelante en *Diff*: "[l]a libertad es el carácter de la racionalidad, es lo que supera en sí toda limitación y lo supremo del sistema fichteano; pero [...] la libertad tiene que superarse a sí misma para ser libertad [...]. Esta libertad no se encuentra como razón sino como ser racional, esto es, sintetizada con su opuesto, con algo finito [...]. Razón y libertad en cuanto ser racional ya no son razón y libertad, sino algo individual". Diff, 54. Trad. cast.: 63. La contrapartida de esto individual es aquel absoluto como hipóstasis que auspicia de fundamento del sistema.

42 Fichte, J. G., *Introducción...*, *op. cit.*, p. 46. EE, GA I/4, 195.

43 *Cf.* Diff, 60. Trad. cast.: 69-70.

Bibliografía

Fuentes

GA J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1962, hrsg. R. Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der

Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum (Düsseldorf), Hamburg, Meiner 1968 ss. [GW].

Traducciones utilizadas

Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, trad. por J. C. Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

---, *Introducción a la teoría de la ciencia*, trad. por J. Gaos, Buenos Aires, Sarpe, 1984.

Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. por J. Chamorro Mielke, Madrid, Gredos, 2010.

---, *Fe y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, trad. por V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

---, *Fenomenología del espíritu*, trad. por W. Roses, Buenos Aires, FCE, 2007.

Pascal, B. *Pensamientos, Tomo II*, trad. por Oscar Andrieu, 2001, [edición en línea], https://elblogdewim.files.wordpress.com/2016/03/pensamientos-ii.pdf. Última revisión: 14 de agosto de 2019.

Bibliografía secundaria

Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. por N. Espinosa, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.

Paredes Martín, M. del C., "Hegel ante Fichte. Los caminos de la «diferencia»". En: López Domínguez, V. E., (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Sudamericana, 1996, 161-174.

Villacañas Berlanga, J. L., "Hölderlin y Fichte o el sujeto descarriado en un mundo sin amor". En Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del Idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 343-363.

Hegel, la servidumbre voluntaria y el sentido común

Mariano Gaudio (UBA)

En la perspectiva de los caminos cruzados, el presente trabajo tiene como principal motivación analizar el problema de la persistencia del sentido común y de la mansa entrega de la servidumbre voluntaria frente a la evidencia racional y especulativa de la libertad y frente a la tensión y lucha por la liberación. En este caso no se trata, entonces, de un entrecruzamiento de filósofos o de sus concepciones, sino más bien de conceptos, de núcleos temáticos que se resisten a la articulación y que se ordenan en pares de opuestos (servidumbre y libertad, sentido común y especulación) tendientes a cerrarse sobre sí. Y la intención consiste en analizar la dificultosa articulación en el joven Hegel de Jena, aunque nos resulte incontenible el trazado de ciertos rodeos o alusiones al Hegel maduro. La pregunta que dispara el desarrollo concierne a cómo se explica la servidumbre voluntaria, cómo se resuelve y cómo (y por qué) se sale (o se debe salir) de ella, y en qué medida esta persistencia se conecta, por un lado, con la orfandad metafísica y, por otro, con la terquedad del sentido común.

La temática servidumbre-sentido común contiene, además, una notable fuerza epocal. En tiempos de posverdad y sobreabundancia nociva de información y de circulación acelerada, el neoliberalismo ha logrado consagrarse como un conjunto de revelaciones incuestionables, forjando con ello no sólo un sentido común acorde a la sumisión y al escalonamiento social clasista, sino también el hundimiento del buen sentido —en términos gramscianos, difíciles de traducir en nues-

tro contexto—,[1] con lo cual se restituiría aquella aseveración de que el pueblo no sabe lo que quiere (la plebe, el lumpen, o la masa, hoy asediada por la atomización), en el doble sentido de que debe tener fe en el tutelaje técnico-administrativo y de ignorancia sobre su elección. El neoliberalismo ha conquistado el sentido común y pretende imponerse como la única concepción de mundo, prácticamente como la única revelación verdadera, de la que sólo se sale mediante conversión.[2] Pero si el sentido común se solidifica hasta legitimar completamente la servidumbre, si todo fluye en compartimentos heterogéneos y a la vez confluye en dominación y sumisión, ¿qué rol queda para la filosofía, el pensamiento crítico o la desnaturalización de lo fatalizado? ¿Cómo se deconstruye la persistencia en islotes fijos y con tendencia a la cerrazón, que pretenden sobrevivir a la incertidumbre y a la *doxa* abrumadora, y que por ello se atan a convicciones efímeras y ocasionales, pero compensadas en su insuficiencia por una creencia apasionada y frenética, capaz incluso de expandir la autodestrucción? Y en este punto, ¿cómo se abre la posibilidad de mínimo intercambio o reconfiguración? ¿Acaso no se erigen posiciones inconciliables, en

1 Gramsci, A., *Antología vol. 2*, trad. por M. Sacristán, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, pp. 366-367. La dificultad de traducción obedece, además de a la oscuridad de la distinción gramsciana (que a nuestro entender se clarifica del siguiente modo: el sentido común es un saber dado, incluso hasta contagiado por el seguimiento a la masa, arraigado en la acriticidad y en este contexto funcional a la cultura burguesa; al sentido común se opone, por tanto, la filosofía como actividad crítica, capaz de dar cuenta no sólo de las ideas sino también de la utilidad de las mismas en un esquema de dominación, y coincide con el buen sentido en cuanto capacidad no-formada de dudar y desconfiar, capacidad que opera gracias a la incontaminación frente a la influencia burguesa), a la atomización del referente "pueblo" y, en especial, a la imposibilidad de sustraerlo del mundo massmediático, de las redes, de las nuevas tecnologías, etc. De ahí que nos sea tan difícil suscribir hoy la "otredad del pueblo": *cf.* Dussel, E., *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, reed. 1995, p. 136.

2 Seguimos en esto la valiosa perspectiva de F. Hinkelammert que, inspirándose entre otros en K. Marx y W. Benjamin, muestra la equiparación entre capitalismo y religión o dogma, junto con los desplazamientos y significaciones que adquiere con el neoliberalismo y sus repercusiones en el contexto actual. La democratización que se seguiría de la simple negación de la verdad y la necesaria reconstrucción de nuevas instancias de articulación (*cf.* Vattimo, G., *Adiós a la verdad*, trad. por M. D'Meza, Barcelona, Gedisa, 2010, p. 18), contrasta con esta fase de radicalización sectaria, violenta, anti-derechos, exacerbada por un discurso milenarista y apocalíptico. Por ende, para Hinkelammert la única manera de quebrar la religiosidad neoliberal consiste en una "conversión": Hinkelammert, F., *La vida o el capital. Antología esencial*, Buenos Aires, Clacso, 2017, p. 169.

niveles absolutamente diferentes, con palabras y gramáticas intraducibles, y que no obstante reproducen sus opuestos como imágenes distorsionadas en cada uno de los polos? Y ¿qué hacer frente a semejante panorama?

Sin la aspiración de responder ni de agotar estas cuestiones, quizás el desarrollo de los problemas y Hegel mismo nos permitan repensarlas. Más allá de que las diferencias de contexto complejizan hasta disolver la transpolación, no obstante, los caminos cruzados precisamente proponen el desafío de fructificar lo que parece imposible,[3] y por eso buscaremos en el proceso algunas huellas significativas.

1) Un pueblo sin metafísica

El extraño caso de un pueblo culto aunque carente de metafísica sirve como puntapié que denota un vacío y una suerte de nostálgica reconstrucción de una génesis infortunada. Es por lo menos curioso que el hito con que Hegel inicia la *Ciencia de la Lógica* pulule asimismo en los *Escritos de juventud*, donde la sensación de pérdida de una eticidad originaria se resignifica en el advenir de la unicidad a conquistar. En este gesto romántico e idealista, la libertad emerge en lo anterior y en la posterior, y tensiona el estado de cosas presente (aunque lo temporal no esté en juego). Pese a que el joven Hegel retacea enigmáticamente el referente preciso, afirma:

> La multitud ha perdido la virtud pública, yace tirada bajo la opresión, y necesita ahora de otros sostenes, de otros consuelos [...]. La certidumbre interior de la fe en Dios y en la inmortalidad tiene que sustituirse por seguridades externas, por la fe en personas. [...] Un pueblo así, abandonado por sí mismo y por todos los dioses, [...] necesita señales y milagros.[4]

---

3 Véase Gaudio, M., Solé, J., Ferreyra, J. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, Ragif Ediciones, 2018, pp. 6-11.

4 Hegel, G. W. F., *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970 [en adelante: HW]: HW I 98-99. Hegel, G. W. F., *Escritos de Juventud*, trad. por J. Ripalda, México, FCE, reed. 2003; "[Fragmentos republicanos]" (1794-5), p. 39. [En adelante, EJ].

La orfandad de certezas arroja nuevos fundamentos, anclajes externos o personales condenados en su carácter perecedero y esporádico, realzados como sostenimientos para transitar la llanura prosaica de una vida sin sentido, un letargo que a la vez afianza y cotidianiza la opresión. La pérdida de fe se conjuga con la necesidad de manifestación divina. Ciertamente el diagnóstico de Hegel resulta un tanto elíptico y escurridizo: al comienzo parece dirigirse contra su propia época, contra la Revolución Francesa y el formalismo del deber-ser abstracto, o contra la exigencia que no tiene un correlato religioso, sino sólo la "obediencia ciega".[5] Además, la sustitución de lo divino por uno o varios individuos ejemplares impide la maduración colectiva de una moralidad capaz de superar la corrupción existente.[6] Ahora bien, la referencia específica de Hegel es la decadencia del imperio romano, y esto le permite despejar el tono crítico y la opacidad del diagnóstico inicial, con la resignificación de la individualidad desde una instancia universal.[7] El problema, entonces, concierne a la fe y a la práctica, a lo religioso y a lo político, que se hallan amalgamados bajo la cuestión metafísica de lo uno y lo múltiple, la articulación entre individuo y comunidad. Iglesia y Estado constituyen una misma preocupación en el joven Hegel, y se centran en cómo aglutinar lo disperso.

La pérdida de la unicidad originaria y la postulación de una unicidad a lograr arquean y tensionan el presente, lo polarizan bajo los términos de la libertad. Así, un pueblo sin metafísica es una diáspora, en la cual se abre una distancia entre la masa que carece de dirección —y, más profundamente, de mediaciones articuladoras—[8] y el sector cultivado y tamizado por la razón negativa. La diáspora genera un vacío lo profundamente voraz como para ser colmado por cualquier

---

[5] HW I 99, EJ 39.

[6] "Un pueblo tal no puede ser inducido a comprender la idea de la moralidad para edificar su fe sobre ésta […]. Su fe únicamente puede basarse en un individuo […] que le sirva de ejemplo", HW I 99, EJ 39-40.

[7] *Cf.* HW I 99-110, EJ 40.

[8] En un escrito de Frankfurt, "Que los magistrados sean elegidos por el pueblo" (a. 1798) Hegel parece tomar nota de la necesidad (y de las dificultades y desafíos) de las mediaciones articuladoras: *cf.* HW I 270-272, EJ 249-251.

contenido inauténtico, mediación fallida o engaño de sentido común. Y lo interesante del punto reside en que Hegel detecta que la orfandad metafísica compete no sólo al pueblo liso y llano, sino también y de modo más agudo al sector cultivado. La multitud y los grupos formados necesitan por igual de religión, como reza el más antiguo programa.[9] Incluso cabe sospechar que los últimos tienen un grado mayor de responsabilidad, en la medida en que el familiarizarse con el desarrollo de cultura los acercaría a la verdad y a la dirección epocal. Sea como fuere, la diáspora constituye un síntoma cuya solución no puede provenir de sí, de una suerte de reorganización por sus propios medios, sino justamente lo contrario: es la cabal muestra del requerimiento de una unificación desde arriba.

En efecto, en los primeros fragmentos de "La Constitución alemana" (1798-1800) Hegel sostiene que la prioridad de la libertad individual en Alemania dio lugar a un sistema de ensamblado desde abajo, con el consiguiente drama de anteponer la visión de la parte a la visión del todo. "Y es que la posesión había precedido a la ley, en vez de proceder de ella",[10] y así los sectores participan del todo pero para volverlo funcional a sus propios intereses y en contra de la soberanía estatal. El ensamblado desde abajo implica no sólo artificiosidad, forzamiento, sumatoria cuantitativa y no cualitativa; también implica una distorsión respecto de la totalidad, o de otra manera, una perspectiva sectorial que toma la figura de la totalidad, y por ende no ofrece una auténtica reconciliación. Porque para integrarse al todo la parte tiene que resignificarse como parte, o mejor, como *parte de* una totalidad. El asunto es cómo se daría este proceso de reconfiguración.

---

9 "Primer programa de un sistema del idealismo alemán" (1796-7?), HW I 234-235, EJ 220: "escuchamos frecuentemente que la masa [de los hombres] tiene que tener una *religión sensible*. No sólo la masa, también el filósofo la necesita. Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte", es decir, una mitología racional que permita cultivar al pueblo estrechar la mano entre los ilustrados y los no-ilustrados. Pero el enigmático y paradójico final (sustancia para una interpretación teológico-política) coincide con las "señales y milagros" que señalamos arriba: "Un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros; ella sería la última, la más grande obra de la humanidad".

10 HW I 453, EJ 389.

En el “Fragmento de sistema” (1800) Hegel presenta la oposición entre lo individual y lo universal bajo tres unificaciones posibles: la vida, la religión y la filosofía. Mientras que la vida es una y diversa, y mientras que la religión eleva a la espiritualidad, la filosofía:

> [L]a filosofía tiene que terminar con la religión, [...] tiene que señalar la finitud en todo lo finito y exigir que éste se complete, se perfeccione por intermedio de la razón. Tiene que descubrir sobre todo las ilusiones que se originan en la propia finitud y poner lo verdaderamente infinito fuera de su ámbito.[11]

Es decir, fuera del ámbito de la finitud. La filosofía condensa el momento de extremo de ruptura con la inmediatez de la finitud y su engaño, a la vez que supera a la religión en cuanto asigna a la razón la tarea de completar y perfeccionar la carencia metafísica de la finitud. Esto no significa que la religión no posea valor, sino que su alcance sólo puede ser limitado; la religión eleva, pero mantiene la separación. La religión exige conversión, un momento extraordinario en el pasaje de una dualidad abismada y que la razón reformula como proceso que articula las dos instancias. En la desarticulación de la finitud lo universal aparece reducido a una parcialidad, a una falsa unidad, a una insuficiencia que tiene que aniquilarse. En el joven Hegel la aniquilación conlleva una fuerza insoslayable: la finitud tiene que destruirse como finitud, y al mismo tiempo reconfigurarse para consumar la elevación a la instancia auténticamente universal. Esta madurez de comprensión racional concierne propiamente a la filosofía. Pero en la medida en que se abisma la separación entre finitud (es decir, sentido común y servidumbre) e infinitud y filosofía (o libertad), no sólo se dificulta el momento de la mediación y se abre un vacío afín a la orfandad metafísica (y susceptible de ser colmado con otras insuficiencias), sino que también surge la duda acerca de la procesualidad misma, la dicotomía entre conversión (la salida religiosa) y especulación o racionalización.

[11] HW I 421-422, EJ 402.

La salida es por arriba. Así, en la *Ciencia de la Lógica* el "asombroso espectáculo de un *pueblo culto sin metafísica*"[12] equivale, según Hegel, a un templo con múltiples ornamentaciones pero sin altar. La finitud constituye esa corteza sensible y variopinta que oculta la verdad. Tras lamentar esta pérdida y su asimilación en el pueblo como un hecho tan grave como la disolución de los principios jurídicos y de las costumbres y virtudes éticas, Hegel apunta contra la doctrina exotérica kantiana, porque ella clausura el ir más allá de la experiencia, condena las intenciones especulativas de la razón y desemboca en la colaboración entre ciencia y "entendimiento humano común". La ruina de la metafísica arroja la paradoja de un pueblo formado pero que adolece de lo más sagrado. Luego, ¿cómo se lo re-sacraliza —no ya religiosamente ni bajo la persistencia en la finitud, sino especulativamente y en función de lo universal?

El problema político-religioso es, en última instancia, un problema filosófico. Un pueblo sin metafísica no sólo no tiene corazón especulativo, tampoco tiene destino y ofrece todo un flanco, el enorme espacio de la mediación, para que una pieza de cualquier índole —un tirano malvado, una religión idolátrica, una pseudo-filosofía, o el mismísimo "sentido común" — ocupe ese vacío con un salto mortal, lo llene de fe abismal y aceite un engranaje de dominación para voluntarizar la servidumbre. ¿Por qué un pueblo formado habría de rechazar lo más sagrado, la metafísica, y volverse a lo más superficial, el entendimiento común y el empirismo? ¿Por qué ese rebajamiento o retroceso? Esta cuestión se entrelaza con la siguiente: ¿cómo sucede que los muchos, dispersos y caóticos, aceptan vivir en la servidumbre, no por obediencia racional, sino mediante fe ciega, humillación y todo tipo

12 "[D]ebe ser no menos asombroso que un pueblo pierda su metafísica, y que el espíritu, que se ocupaba de su esencia pura, ya no tenga una existencia real en él. La doctrina exotérica de la filosofía kantiana —es decir, que *el intelecto no debe ir más allá de la experiencia* [...]— justificó, desde el punto de vista científico, la renuncia al pensamiento especulativo [...]. Mientras la ciencia y el entendimiento humano común trabajaban juntos para realizar la ruina de la metafísica, pareció haberse producido el asombroso espectáculo de *un pueblo culto sin metafísica* —algo así como un templo con múltiples ornamentaciones pero sin sanctasanctórum—", GW XI 5-6. Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, trad. por R. Mondolfo, 2 tomos, Buenos Aires, Solar, reed. 1993, t. I, "Prefacio a la primera edición" (1812), pp. 35-36.

de flagelos? ¿Cómo se explica la racionalidad o libertad que llega a la auto-implosión, que deshace justo aquello que la posibilita, o que retrocede en sus conquistas hasta disolverse?

2) El extraño caso de la servidumbre voluntaria (La Boétie)

La pregunta acerca de la naturaleza de la servidumbre voluntaria se enlaza con la persistencia en la finitud. En ambos casos, la ampliación del foco genera un revés ontológico que de inmediato invierte la interpretación sobre el objeto. Lo finito se explica por su límite con otras finitudes, y la servidumbre mediante la negación de la libertad. Aunque todo esto sea muy evidente y sencillo para la razón, no alcanza a satisfacer la voracidad de la pregunta, que se reinstala impertinente al instante de la respuesta. Es decir, el problema no reside en la servidumbre o en la finitud, sino en la insistencia de ambas incluso frente a la evidencia de la razón. Así, lo que parece responder la pregunta es, en verdad, apenas un atenuante bastante inerme frente a la restitución del problema.

El análisis detenido de la servidumbre voluntaria nos conduce a Étienne La Boétie, que ofrece un presupuesto moderno del que quizás Hegel no logre escapar. Se trata de la auto-evidencia particular inmediatamente universalizable de la condición de sometimiento y, a través del conocimiento, de revelación de su contracara y fundamento, la libertad. Pese a todas las distinciones y contextualizaciones, este aspecto de subversión llega hasta la famosa dialéctica entre amo y esclavo. Dado que la servidumbre se caracteriza como una libertad negada o reprimida, aunque por ello no desarrollada, la sola toma de conciencia de la situación sería el inicio y desencadenante necesario e inmediato de la liberación. El presupuesto denota una alta dosis de intelectualismo. De todos modos, conviene examinarlo más en detalle.

En su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* La Boétie plantea no sólo una pregunta fundamental de la filosofía política (¿por qué mu-

chos quieren someterse a uno?), sino también el problema mismo de la sumisión concebida no ya como obediencia racional, sino precisamente como servilismo, como sustento de la tiranización.[13] Lo último desplaza a lo primero; es decir, la entrega mansa a la opresión termina eclipsando la cuestión de la composición de un cuerpo social dirigido por una cabeza. Al escindir la servidumbre de la obediencia, La Boétie tendría que abrir paso a consideraciones más de corte social o antropológico; sin embargo, se encierra en el prisma intelectual-racionalista —y por ende, deformante— del *querer* como fundamento del servilismo. El tema se relega, en principio, al análisis formal: la explicación de la servidumbre voluntaria no puede residir en el miedo o cobardía, pues el número lo desmiente:

> Si dos o tres o cuatro no se defienden de uno, resulta extraño, pero, sin embargo, es posible; podríamos decir entonces a justo título, que es por falta de coraje. Pero si cien o mil soportan a uno solo, ¿no diríamos que no quieren, ni que no se atreven a enfrentarse a él, y que no se trata de cobardía, sino más bien de desprecio o desdén?[14]

Racionalmente, muchos no pueden temer a uno solo. No es cobardía, según La Boétie, sino un vicio difícil de tipificar —he aquí la dificultad racionalista—; es un *desprecio por la libertad.* Desde este punto de vista, tampoco se entiende cómo o por qué se van a esforzar los que luchan por un amo con el cual sólo les espera más servidumbre y opresión.[15] La única lucha comprensible tiene como imán la realización de la libertad. De ahí que la "solución" sea tan sencilla: "no hay que quitarle nada [al pueblo], sino [que basta con] no darle

---

13 "Ahora sólo quisiera entender cómo es posible que tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones, soporten en alguna ocasión a un tirano solo, cuyo poder surge del que ellos le quieran dar, que sólo puede hacerles daño mientras quieran soportarlo", La Boétie, E., *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, trad. por Colectivo Etcétera, Barcelona, Virus Editorial, 2016, p. 43. Y más abajo: "¿Qué desgracia es ésta? Qué vicio, o más bien, qué desgraciado vicio, ver a un número infinito de personas no obedecer, sino servir; no ser gobernados, sino tiranizados", *Ibíd*, p. 46.

14 *Ibíd.*, p. 47.

15 *Ibíd.*, pp. 47-48.

nada [al tirano]".[16] Ni bien cesa la servidumbre, se activa la libertad. La revolución o subversión se podría realizar incluso pasivamente, sin hacer nada, o dejando de hacer, porque según La Boétie es ante todo el mismo pueblo el que permite y, por tanto, consiente la opresión; esto es: *pudiendo elegir, elige el yugo*. Y el argumento de la presunta seguridad o conservación de lo existente, que apela al simple evitar vivir peor, no tiene consistencia, dado que el tirano se alimenta del acrecentamiento de la opresión, se refuerza en la medida en que extiende el despojo y el sufrimiento.[17] Y a la inversa, su poder decrece en cuanto afloja la presión sobre el pueblo. En esta lógica voraz, la situación existente está condenada a empeorar.

Ahora bien, tomando como pintura la famosa aserción de Rousseau: "El hombre ha nacido libre, pero en todos partes se encuentra encadenado",[18] cabe preguntarse por qué, siendo tan sencillo y tan necesario el despertar de la libertad, no se efectúa; por qué los muchos eligen las cadenas, contradiciendo así tanto la libertad inmaculada como el afán de conservar lo existente. El prisma intelectualista tampoco aquí ayuda mucho: según La Boétie, las explicaciones de la servidumbre voluntaria se reducen a *la fuerza* y al *engaño*.[19]

---

16 "Aunque no hay ninguna necesidad de combatir a este solo tirano, ni tampoco de derrotarlo, bastaría con que el país no consintiera en su servidumbre; no es necesario quitarle nada, sino no darle; no es preciso que el país se tome la molestia de hacer nada por sí mismo, con tal que no haga nada contra sí", *ibíd.*, p. 50.

17 *Ibíd.*, pp. 50-51.

18 Rousseau, J.-J., *El contrato social*, trad. por M. Valverde, Barcelona, Altaya, 1993, L. I, cap. 1, p. 4. Anacrónicamente dicho, esta idea pulula en todo el *Discurso* de La Boétie, E. *op. cit.*, en especial en pp. 55 ss.

19 La Boétie, E. *op. cit.*, p. 60. La pregunta, entonces, se ha modificado: ya no se trata meramente de explicar la servidumbre voluntaria, sino antes bien la persistencia de la misma, frente a la evidencia de la libertad. En la perspectiva de los caminos cruzados, Deleuze muestra la interdependencia de la "trinidad moralista" (esclavos, tirano, sacerdotes) en el marco del envolvimiento de las pasiones tristes y contra la filosofía de la vida que afirma Spinoza: "Desde Epicuro y Lucrecio nunca se ha mostrado con mayor claridad *el vínculo implícito* entre el tirano y el esclavo: «El gran secreto del régimen monárquico, su interés profundo, consiste en engañar a los hombres disfrazando con el nombre de religión el temor con el que se les quiere meter en cintura, de modo que luchen por su servidumbre como si se tratase de su salvación» [Spinoza, *Tratado teológico-político*, Prefacio]. Ocurre que la pasión triste es un complejo que reúne lo infinito del deseo con la confusión del ánimo, la codicia con la superstición [...]. El tirano necesita para triunfar la tristeza de espíritu, de igual modo que los ánimos tristes necesitan un tirano para propagarse y satisfacerse. Lo

Por un lado, el cálculo y juego de fuerzas quedó desarticulado con la argumentación anterior, y se complementa con la idea según la cual el poder del tirano no se debe a las armas (la artillería, los arqueros, etc.), ni a la técnica, sino al anudamiento que comienza con los cuatro, cinco o seis consejeros y que se entreteje en el complejo aparato administrativo hasta involucrar a grandes números con favores y conveniencias. En este anudamiento administrativo los que más padecen la crueldad del tirano son los que están más cerca de él.[20] Pero de alguna manera el entramado institucional, en vez de garantizar la salud de la cosa pública, envuelve y consolida la expansión del poder y de sus cómplices y, paradójicamente, disuelve las responsabilidades e incluso la malicia del tirano. Por otro lado, el engaño: La Boétie enumera una variedad de pasatiempos (burdeles, tabernas, juegos) que sirven para narcotizar al pueblo llano, "el pueblo estúpido que cree con devoción las mentiras que él mismo forja",[21] con placeres que llevan a la indolencia ante la pérdida de dignidad. Entretenimientos, mentiras que se convierten en mitos, fabulaciones que buscan un rédito… ¿Acaso describen al pueblo liso y llano, o al sector más cultivado y beneficiado por el poder? ¿Dónde se forjan esas representaciones?

Pero la fuerza y el engaño, ¿cómo podrían durar? En un plazo más largo, la servidumbre se explica por otros factores: *el olvido*, *la costumbre* y finalmente *la educación*. Según La Boétie, los pueblos olvidan rápidamente la libertad y se acostumbran al sometimiento, a tal punto que le toman el gusto y, dado que desconocen otro tipo de realidad, clausuran cualquier búsqueda o lucha por una situación mejor: naturalizan el estado de cosas.[22] Luego, la educación refuerza la costumbre

---

que los une, de cualquier forma, es *el odio a la vida*, el resentimiento contra la vida", SPP 38. Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, trad. por A. Escohotado, Barcelona, Tusquets, 2001, p. 36 (subrayado nuestro). El odio a la vida tiene como raíz común el entristecimiento, que oficiaría de inhibición de la libertad y que bajo el miedo y la superstición permitirían explicar la persistencia en la servidumbre.

20 La Boétie, E. *op. cit.*, pp. 86 ss.

21 *Ibíd.*, p. 82. Los pasatiempos narcotizantes: pp. 77 ss.

22 "Resulta increíble que el pueblo, desde el momento en que es sometido, caiga tan repentinamente en tal y tan profundo olvido de la libertad que no es posible que se despierte para recobrarla, sirviendo tan francamente y de tan buen grado que al verle se

y se erige en la segunda naturaleza que aniquila la libertad: "La naturaleza del hombre es ser libre y querer serlo; pero también su naturaleza es tal que se pliega naturalmente a lo que la educación le dicta [...]; así, la primera razón de la servidumbre voluntaria es la costumbre".[23] Costumbre y educación van de la mano: "la primera razón por la cual los hombres sirven de buen grado es la de que nacen siervos y son educados como tales. De ésta se deduce otra, que bajo el yugo del tirano, la gente se vuelve fácilmente cobarde y apocada".[24] Aquello que La Boétie había descartado al comienzo del *Discurso*, el miedo, ahora retorna tamizado por la naturalización producto de la costumbre y la educación. De todas maneras, estas explicaciones a largo plazo o de segundo orden no mueven el voltaje del planteo inicial, porque todas ellas servirían en igual medida y con la valoración contraria a un gobierno virtuoso marcado por la libertad. En efecto, la costumbre y la educación podrían servir a consolidar las libertades individuales, mientras que el olvido —según la contraposición — sería útil para borrar los orígenes violentos, donde la frontera de la libertad se confunde con la fuerza y la imposición.

En consecuencia, la prioridad ontológica de la libertad innata queda desplazada y reemplazada por la prioridad —también ontológica— de una segunda naturaleza, signada por la costumbre y la educación. De ahí que la "solución" sencilla, aunque intelectualista, consista tanto en desinvertir la segunda naturaleza y recobrar la primera y originaria, como en apropiarse por voluntad y en ese mismo gesto artificial enaltecer y dignificar la libertad humana natural.

---

diría, no que ha perdido su libertad, sino que ha ganado su servidumbre. Es verdad que, al principio, se sirve porque se está constreñido por la fuerza; pero los que vienen después sirven gustosamente [...]. Ello es así porque los hombres que nacen bajo el yugo y son después criados y educados en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como han nacido, y [...] toman por natural el estado en que nacieron". *Ibíd.*, p. 61.

23 *Ibíd.*, p. 69.

24 *Ibíd.*, p. 73.

3) La vida o la libertad

Con el mencionado acto de reapropiación de la libertad sucede paradójicamente que, por un lado, se supera y, por otro, se acobarda y apoca la explicación de la servidumbre voluntaria bajo un prisma racionalista. Algo similar ocurre en la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel: la misma solución que permite explicar la contradicción requiere un presupuesto que hace de la servidumbre una condición negativa y a superar. En otras palabras, el siervo para Hegel no sólo es "conciencia dependiente" y "ser para otro";[25] también "es autoconciencia" y, por lo tanto, libre.[26]

Ciertamente, la figura de la dependencia y del ser para otro permite la contraposición con la conciencia señorial independiente y para sí. El problema reside en que la dinámica del reconocimiento requiere necesariamente la superación del momento de la indiferencia, donde los extremos permanecen separados y desarticulados. Ésta es la configuración fija del momento propio del señorío, que Hegel desanda de inmediato: "Sólo hemos visto lo que es la servidumbre en el comportamiento del señorío. *Pero la servidumbre es autoconciencia*".[27] Y precisamente por esto puede recrear la esencialidad y negatividad del señor, no sólo en la destrucción y transformación de las cosas, sino también por la angustia y temor ante la muerte, la finitud que disuelve en su interior. De este modo, consuma el "movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia [que] es la esencia simple de la autoconciencia".[28] El esclavo recrea el movimiento de negatividad que expresa el ser para sí. El trabajo en cuanto poner forma al objeto, y más aún la formación cultural que interioriza la actividad,

---

25 GW IX 112. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. por W. Roces, México, FCE, reed. 1993, p. 117. [En adelante: FE].

26 GW IX 114, FE 119. La línea de interpretación que aquí proponemos se desprende de la contraposición con la teoría del reconocimiento en Fichte: véase "En torno del reconocimiento en el *Derecho natural* de Fichte", en López, D. (comp.), *El idealismo alemán como pensamiento de la libertad. Julio De Zan in memoriam*, Santa Fe, Ediciones Universidad Nacional del Litoral, en prensa.

27 GW IX 114, FE 119 (subrayado nuestro).

28 GW IX 114, FE 119.

terminan por recrear el movimiento esencial de la autoconciencia,[29] que ahora por un lado eliminó el temor y la extrañeza y, por otro, realiza en plenitud las funciones que antes ya contenía, aunque sin desplegar.

Vista en su conjunto, la dialéctica del amo y el esclavo expresa un proceso de neutralización que parte de la total asimetría de las figuras de la conciencia, pero a la vez deviene en una simetrización donde el ser para sí y el ser para otro se interiorizan y envuelven en cada uno de los elementos.[30] Más concretamente, frente a la conciencia señoril que carece de límites, de mundo, de obligación, de alteridad, etc., la conciencia servil no recupera sus potestades simplemente por dominar las cosas, sino por la actividad que despliega hacia afuera y hacia adentro, así como por el sentido de la limitación y de la obligación ante el temor. Por ende, el auténtico reconocimiento se produce cuando las dos conciencias adoptan las figuras de *amo y esclavo en y para sí mismas*, es decir, cuando asumen plenamente la libertad. Pero justamente tal libertad está a la vez presupuesta, y eso es lo que posibilita —en una lógica esencial puesto-presupuesto— su conquista mediante la lucha.

En este sentido, la perspectiva de Susan Buck-Morss apuntala que la clave radica en que el esclavo muestra su humanidad cuando para conquistar la libertad tiene que arriesgar su vida, arriesgarse a morir antes que permanecer subyugado.[31] Y arriesgarse

---

29 GW IX 114-115, FE 120.

30 La frase donde Hegel anticipa este proceso de neutralización se sitúa hacia el final de la conciencia señoril: "Pero, para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo, y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual", GW IX 113, FE 118. Y poco más abajo: "La *verdad* de la conciencia independiente es, por tanto, la *conciencia servil* [...]. [A]sí como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es", GW IX 114, FE 119. Esta simetrización muestra que la concepción hegeliana del reconocimiento no se halla en las antípodas de, sino que más bien se asemeja notablemente a, la concepción fichteana, que en vez de tomar este "contra" como un proceso, lo hace jugar como condición de partida.

31 Buck-Morss, S., *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, trad.por F. Rodríguez, Buenos Aires., Norma, 2005, p. 67.

no en el plano ideal, o como dice la autora, en el plano de la metáfora, de la teoría, que es tal como el siglo XVIII ha tratado el tema de la esclavitud (¡e incluso se reproduce en la actualidad!), en la medida en que este concepto se rechaza y combate *sólo para y en los países europeos* y no para las colonias; sino arriesgarse concretamente en la práctica, donde la esclavitud refleja las contradicciones del Iluminismo y de la Revolución Francesa, lo silenciado de la historia de Occidente.[32] De ahí que Haití, la triunfante revolución negra y caribeña, sea para Buck-Morss la realización visible de la libertad,[33] la efectivización de aquello que sólo estaba en la Idea o en lo racional.

Ahora bien, si se enfatiza que las figuras de la *Fenomenología* son meramente concienciales, y que no habría lucha sin la presuposición de la autoconciencia no desarrollada en el esclavo, entonces a la vez se muestra que el planteo de Hegel no trasciende el plano ideal y que su "solución" no puede ser más que intelectualista.[34] En efecto, Buck-Morss se molesta con el periplo ulterior de Hegel, que en la *Filosofía del derecho* culpa al esclavo por no luchar por la libertad y preferir la vida, y que en otros textos de madurez deshace su impronta revolucionaria y reproduce posiciones racistas.[35] No obstante, no debería lamentarse, al menos no con el Hegel hijo de su tiempo, el exotérico, como sí con el drama conceptual, el Hegel esotérico. Pues más allá de las innumerables interpretaciones posibles sobre la dialéctica del amo y el esclavo, ¿conceptualmente qué queda, qué subsiste? Queda

32 *Ibíd.*, pp. 10-11 ss., 24-25 ss., 32 ss.

33 *Ibíd.*, pp. 76-77.

34 De ahí que resulte tan meritoria la interpretación de Paulo Freire: en primer lugar, porque separa la ecuación y entonces la toma de conciencia de los oprimidos no implica inmediatamente la lucha por la liberación (pp. 41, 43, 46-47); en segundo lugar, porque junto con la toma de conciencia de la realidad opresora se descubren toda una serie de mecanismos o estructuras de dominación que inhiben la lucha, y que van desde el alojar, adherir o introyectar al opresor (pp. 42-43, 62) y el miedo a la libertad (p. 45), hasta el fatalismo, la violencia horizontal, la atracción del opresor, el auto-desprecio, el mito de la invencibilidad del opresor y la dependencia emocional (pp. 64-68). Freire, P., *Pedagogía del oprimido*, trad. por J. Mellado, Buenos Aires, Siglo XXI, segunda edición 2006.

35 Buck-Morss, S., *op. cit.*, pp. 69 nota, 80 ss.; y cap. 10, pp. 92-102.

la lucha entre partes, la tensión en la que se pone en juego la vida, y la perspectiva de superación de un estado de cosas existente.

Como suele realizarse en la bibliografía especializada, Buck-Morss rastrea la temática del reconocimiento en las obras inmediatamente anteriores a la *Fenomenología*.[36] Aquí, en cambio, nos permitimos relacionarla con una esporádica pero significativa pincelada que aparece en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* de 1801. Sin dudas en esta obra no se halla propiamente una dialéctica entre señor y siervo, sino apenas algunas consideraciones aisladas sobre tales figuras y en un contexto muy específico. Se trata, en efecto, del contexto de la crítica a la comunidad jurídica y ética de Fichte, que constituye un desprendimiento de la crítica al punto de vista de la reflexión. Dejando de lado este último marco, para Hegel la consideración fichteana del otro es doble: como ser libre y racional, y como materia o cosa. De esta división absoluta se sigue que en el entramado relacional emerge necesariamente la fuerza, lo que significa que las relaciones no pueden desenvolverse de acuerdo con la identidad originaria, sino que "antes bien, cada relación es un dominar y un ser-dominado según leyes de un entendimiento consecuente".[37] Hegel invierte y absolutiza la relatividad del uso de la fuerza en la teoría de la intersubjetividad de Fichte y la coloca como prevaleciendo frente a la auto-limitación racional, de modo que ésta aparece como ingenua, artificial y provisoria. Así, dado que la libertad absoluta —la de la racionalidad — no se conjuga sino a partir y desde el ser racional finito, razona Hegel, queda apresada en la individualidad y, por tanto, resulta distorsionada, y en cuanto se articula con la limitación concreta de la reciprocidad, conduce a la tiranía, porque el individuo que está en unidad con otros tiene que limitar su libertad infinita e indeterminada:

> En la relación viviente, únicamente hay libertad en la medida en que ella lleva en sí la posibilidad de superarse a sí misma y de en-

---

36 *Ibíd.*, pp. 61 ss.; en particular, en la *Sistema de la eticidad* (1803) y en el *Proyecto de sistema* (1802-3).

37 Diff 54. Trad. cast.: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. por M. Paredes Martín, Madrid, Tecnos, 1990, p. 95. Citamos siempre según esta traducción.

> tablar otras relaciones; esto es, la libertad en cuanto factor ideal, [...] [en Fichte] ha desaparecido. [...] [E]n tanto que la limitación se ha erigido en ley por la voluntad común y está fijada como concepto, se aniquila la verdadera libertad, la posibilidad de superar una relación determinada [...]. [L]a vida se ha entregado a la servidumbre.[38]

Según Hegel, la comunidad jurídica de Fichte consagra el Estado de necesidad, donde "la dominación del concepto y la servidumbre de la naturaleza están absolutizadas y extendidas al infinito",[39] y de donde se sigue toda una plaga de calamidades de control, como las letras monetarias, la puerta de la casa o el retrato en el documento.[40] En tal Estado-máquina, que paradójicamente supone una multitud de individuos atomizados y una modificabilidad total de la materia por parte de la tiranía, se da "una exposición del completo dominio del Entendimiento y de la servidumbre de lo viviente".[41] Lo vital y natural serían el desborde de las limitaciones artificiales del Entendimiento, y ésa es la verdadera libertad reprimida por el Estado fichteano, cuyo problema yace en que —según Hegel— no confía en la eticidad y en el mejoramiento moral de los individuos, y clausura la elaboración de otras relaciones. La verdadera libertad, por ende, es un factor ideal, la posibilidad de superación, que aquí vale más que el reaseguro concreto del poder-vivir del propio trabajo.

El sistema de Fichte también conduce a la tiranía respecto de la comunidad moral, donde el individuo es "dueño y esclavo" de sí mismo, lo que pareciera preferible en comparación con el derecho y con ser esclavo de otro.[42] Pero en este caso la opresión proviene de la natu-

---

38 Diff 55. Trad. cast.: 97. De este pasaje de Hegel se infiere la presuposición de una libertad absoluta y sustraída completamente a la limitación, incapaz de dialectizarse en el plano de la finitud, casi como un punto de fuga que se basa en la fuerza pero que a la vez exige una superación. La verdadera libertad, entonces, parece denotar la carencia ética en la comunidad jurídica de Fichte.

39 Diff 56. Trad. cast.: 98.

40 Diff 56-57 nota. Trad. cast.: 99-101 nota.

41 Diff 58. Trad. cast.: 102.

42 Diff 59. Trad. cast.: 103: "Ser su propio dueño y esclavo [= en la comunidad moral] parece,

raleza, lo que resulta más anti-natural que la opresión jurídica, porque ahora la dominación se internaliza autoritariamente en el hombre como sumisión de las inclinaciones, y genera antagonismo, desgarramiento, malestar.[43] En una palabra, se trata de la tiranía de la ley moral: "*La ley moral ordena absolutamente y oprime toda inclinación natural; quien la considera así, se comporta con ella como un esclavo*".[44] En cambio, ni bien se asume la ley moral como proveniente del Yo y como obediencia a sí mismo, se superan el dualismo y la lucha entre ley e inclinación. Al igual que respecto de la comunidad jurídica, esta crítica a la tiranía moral de Fichte contiene una caracterización conciencial e ideal, en el sentido de que a Hegel le preocupa ante todo resolver la problemática de la servidumbre en el plano del pensamiento.

En suma, tanto en la dialéctica del amo y el esclavo, como en las aristas de la *Diferencia*, sucede en Hegel lo mismo que en La Boétie: una vez "resuelto", el problema de la servidumbre voluntaria recién comienza. Si la verticalidad de la relación amo-esclavo tiene que revertirse en una horizontalidad capaz de reproducir ambas figuras en cada una de las partes implicadas, entonces la liberación ya se encuentra alojada y como germen en el esclavo —por su condición de autoconciencia —, y entonces la servidumbre aparece como un estadio insuficiente, unilateral y necesariamente a superar. Pero si la tiranía jurídico-moral de la filosofía de la reflexión de Fichte adolece de una suerte de vacío de articulación (de un dualismo o salto entre la ley y lo particular), entonces la pregunta sería cómo se efectúa esa mediación, o de otra manera, ¿por qué el esclavo, aun experimentando todas las potencialidades de la transformación exterior e interior, querría permanecer esclavo o luchar por la liberación? ¿Por qué la conciencia servil decidiría libremente y sin auto-aniquilarse continuar siendo servil? Dado que el tratamiento de Hegel se suscita principalmente en el plano del pensamiento, y dado que la cuestión ya no es

---

en verdad, tener una ventaja respecto a la condición en que el hombre es esclavo de un extraño [= en el derecho]".

43 Diff, GW 59. Trad. cast.: 104.

44 Diff, GW 61. Trad. cast.: 109.

la simple servidumbre voluntaria sino la persistencia en la condición de servidumbre, cabe sospechar que la tensión entre especulación y sentido común tenga algo para aportar sobre esto.

4) El enemigo de la especulación

La dosis intelectualista que detectamos en la dialéctica del amo y del esclavo y en la crítica a la tiranía jurídico-moral de Fichte se cristaliza también en algunas otras obras del Hegel de Jena. Así, por ejemplo, en la *Relación del escepticismo con la filosofía* (1801) se propone recuperar el valor del escepticismo antiguo y clásico para criticar impiadosamente el escepticismo moderno y apocado que encarna la figura de Schulze. Según Hegel, el escepticismo antiguo funciona como propedéutica e introducción a la filosofía, porque presenta contraposiciones, desarma verdades aparentes o parciales, y conduce o debe conducir a la captación de la verdad. Esto significa que no se dirige contra la filosofía, sino contra el dogmatismo, contra el entendimiento humano vulgar, el sentido común, la conciencia natural, la aceptación pasiva de lo dado, el aferrarse a lo finito etc. De ahí que sea el primer paso hacia la filosofía, y de ahí que contenga por su propia dinámica la liberación frente a lo establecido.[45] El nuevo escepticismo, por el contrario, implica la restauración de todo aquello que el clásico combatía y rebatía.[46] Así, el escepticismo clásico configura el momento de preparación para la filosofía, que consiste en horadar la tenaz raigambre en la cosa en sí por parte de entendimiento vulgar, pero sin que resulte del todo claro cómo se pasa de esta primera instancia a una segunda propiamente especulativa.

45 VSP 216-217. Hegel, G. W. F., *Relación del escepticismo con la filosofía*, trad. por M. Paredes Martín, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 74-76. Citamos siempre según esta traducción. Como agudamente señala S. Palermo, en esta tensión entre la incorporación y la exteriorización de la crítica filosófica (aquí, la preparación) respecto de la filosofía, Hegel pone en juego la unicidad de la verdad frente a las configuraciones insuficientes, es decir, el pasaje del no-saber al saber, el "punto de crisis" que resignifica la noción de filosofía completa (que se cierra o se abre) y el rol de lo Absoluto no ya sólo como comienzo, sino también como resultado. Palermo, S. V., "«Una vía genuina a la verdadera filosofía». Estatuto y rol de la crítica filosófica en el *Über das Wesen der philosophischen Kritik*", en *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20 n. 1, 2015, pp. 110-115.

46 VSP 213-214. Trad. cast.: 72. Véase también: VSP 200-202, 205. Trad. cast.: 57-59, 62.

En este punto se pueden distinguir dos tipos o dos niveles del entendimiento o —como se vuelca en las traducciones — del “sentido común”: hay un entendimiento humano natural que admite acríticamente la existencia de cosas en sí, y hay un entendimiento filosófico que las restituye como causa o explicación de los hechos de conciencia. El problema de la servidumbre voluntaria se colaría en ambos, en el primero de modo espontáneo y por así decir sin conciencia, y en el segundo artificial y conscientemente. El entendimiento en sus dos versiones reintroduce *el yugo de las cosas*. La dignidad filosófica llevaría a que Hegel considere que la derrota del entendimiento sofisticado incluya de suyo la del rudimentario. Pero esto tampoco resulta tan evidente.

En efecto, en la *Diferencia* Hegel se entrevera con el entendimiento que se atiene a lo finito, lo separa, lo fija, y persiste en la separación. De este modo, caracteriza a lo Absoluto de manera negativa y consolida la escisión.[47] El drama del entendimiento reside en que aísla y absolutiza lo finito, en vez de captar especulativamente la parte como un elemento que está en, conectado con y en referencia a lo Absoluto como unidad superior organizada.[48] Aquí el entendimiento se equipara a la conciencia común que extrae singularidades, “puntos luminosos [...] de la noche de la totalidad, [...] puntos de vista [que considera] exactos, correctos, de los que parte y a los que se remite”.[49] Es decir, la conciencia común toma el propio punto de vista particular, lo eleva y extiende a la totalidad, entusiasmada por un sentimiento de lo Absoluto —la noche en la que se mezcla todo con todo — que la empuja a convertir *su* verdad en *la* Verdad.

47 Diff 13. Trad. cast.: 18-19.

48 Diff 19. Trad. cast.: 30.

49 El apartado “Relación de la especulación con el sentido común” empieza así: “También lo que el llamado sentido común conoce como lo racional son igualmente singularidades extraídas de lo Absoluto a la conciencia, puntos luminosos, que se elevan aislados de la noche de la totalidad con los cuales el hombre se orienta racionalmente en la vida. Para él son puntos de vista justos, exactos, correctos, de los que parte y a los que se remite. Pero en realidad el hombre tiene también tal confianza en la verdad sólo porque le acompaña un sentimiento de lo Absoluto y únicamente esto les da sentido. En tanto que tales verdades del sentido común se toman para sí, se las aísla de un modo meramente intelectivo [...] y aparecen como desviadas y como medias verdades”. Diff 20. Trad. cast.: 31 (omitimos la separación de párrafos).

"Por eso —dice Hegel— la especulación comprende bien al sentido común, pero el sentido común no comprende el hacer de la especulación";[50] justamente porque la especulación conoce y refiere los elementos a lo Absoluto, y así permite relativizar la absolutez de la parte, que resulta de la pretensión del entendimiento de elevarla a instancia universal. La especulación comprende al entendimiento vulgar como un punto de vista determinado y limitado, a la vez que lo disuelve en las contraposiciones parciales. Y prosigue: "El sentido común no puede comprender cómo lo que es inmediatamente cierto para él al mismo tiempo no es nada para la filosofía".[51] Esto significa que se aferra tozudamente al sentimiento de lo Absoluto con el que intenta sustentar su verdad, y por ello es incapaz de ver la parcialidad y elevarse a una mirada superadora. Por consiguiente, el sentido común no sólo no comprende a la especulación, sino también "tiene que odiarla, [...] despreciarla y perseguirla".[52]

Incluso más: si la *necesidad* de la filosofía proviene de la escisión entre Absoluto y manifestación,[53] y si el entendimiento filosófico fija

---

[50] Diff 20. Trad. cast.: 32. En estos pasajes Hegel acentúa la tensión y contraposición entre sentido común y filosofía. En el texto sobre la crítica filosófica procede de manera similar: una (no-)filosofía que parta de la finitud no puede sino enredarse en finitudes que permanecen firmes y condenan a lo Absoluto al más allá, salvo que reformule ese comienzo arbitrario y supere la limitación. *Cf.* "Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere" [Sobre la esencia de la crítica filosófica en general y su relación respecto del estado actual de la filosofía en particular], HW II 179-181.

[51] Diff 20. Trad. cast.: 32. La tensión entre la persistencia unilateral en la finitud y la especulación recibe un atisbo de resolución bilateral y de superación en *Über die wissenschaftichten Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den Rechtswissenschaften* (1802-3) [*Sobre las maneras científicas de tratamiento del derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación con la ciencias positivas del derecho*], HW II 456-457; GW 110-111, que forma parte de los "pasajes cruzados" de este libro.

[52] Diff 21. Trad. cast.: 33.

[53] "[La] escisión es la fuente de la *necesidad de la filosofía* y en cuanto la formación de la época, el aspecto no-libre, dado en la figura. En la formación, aquello que es manifestación de lo Absoluto se ha aislado de lo Absoluto y se ha fijado como algo autónomo". Diff 12. Trad. cast.: 18. El sentido común entiende —dice Hegel— el ir más allá de su esfera, o de la finitud y la limitación, como una mera exigencia, algo pensado, una Idea unilateral donde ella se separa del contenido, y por ende, consagra el dualismo en su abstracción suprema: *cf.* HW II 181. El llano entendimiento común, en cambio, coloca lo Absoluto y lo finito en un mismo nivel, como sería el caso del Sr. Krug, que termina considerando a Dios como

esta separación y consagra, generando un abismo infranqueable, el dualismo más importante —que es el vertical y que concierne a lo infinito y lo finito—,[54] entonces su manera de resolver este desgarramiento no puede ser sino abrupta, de golpe, al estilo del salto mortal mediante la fe. Y, por contrapartida, la razón tiene que ofrecer procesualidad, matices, pliegues de una amalgama orgánica.

Con el tema de la fe volvemos al problema inicial, el del pueblo sin metafísica y el de la articulación en los *Escritos de juventud*. En la *Diferencia* Hegel considera que la fe intenta colmar el vacío que deja el entendimiento devenido ahora en reflexión. La fe, definida como la "completa inconsciencia sobre la identidad" entre Absoluto y limitación,[55] es el punto más alto al que puede llegar el pensamiento de la reflexión, que capta la identidad soberana, pero *manteniendo la separación y contraposición*. De ahí se sigue el meollo de la crítica de Hegel a Fichte. Y de ahí se sigue el paso necesario de la especulación, que consiste en mostrar a la conciencia la identidad entre Absoluto y manifestación que estaba oculta o de modo inconsciente en el sentimiento y en la fe del entendimiento común; es decir, consiste en *unificar* lo que permanecía opuesto y cometer una "atrocidad"[56] para la fe del sentido común. Hasta aquí pareciera que el entendimiento filosófico fuera más elevado y cercano a la razón que el entendimiento vulgar.

---

una hipótesis: "Wie der gemeine Menchenvertstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug" [Sobre cómo el entendimiento humano común considera la filosofía, según lo expuesto en las obras del Sr. Krug], HW II 193-194.

54 Diff 17. Trad. cast.: 26-27. Véase también 318-320; Hegel, G. W. F., *Fe y saber*, trad. V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 57-59. [En adelante: GuW]. Citamos siempre según esta traducción.

55 Diff 21. Trad. cast.: 33.

56 "Pero la especulación eleva a la conciencia la identidad inconsciente al sentido común, es decir, construye en identidad consciente lo que en la conciencia del entendimiento común es necesariamente opuesto, y esta unificación de lo que en la fe está separado es para él [= el sentido común] una atrocidad". Diff, 21. Trad. cast.: 34. En el texto sobre la crítica filosófica Hegel también parece valorar más al entendimiento filosófico que al entendimiento habitual, dado que afirma que la filosofía es filosofía porque se contrapone al entendimiento y, más aún, al entendimiento vulgar que involucra la limitación temporaria y local de un género de seres humanos, que miran a la filosofía como un mundo invertido: *cf.* HW II 182.

Sin embargo, poco después, en *Fe y saber* (1802) Hegel revaloriza el llano entendimiento común frente al entendimiento filosófico. Con motivo del análisis de Jacobi, sostiene que la fe, una vez introducida en la filosofía, pierde la naturalidad inicial, la inconsciencia y la pureza donde la percepción sensible y la acción finita se combinan con la liturgia. Dentro de la filosofía, la fe se ve contaminada de negatividad, oposición y subjetividad.[57] El mérito de la fe espontánea dirigida a lo Absoluto radica en ser una "certeza inmediata" y "sin reflexión", "una posición sin respectos",[58] esto es, sin ninguna perorata deudora del pensamiento. En cambio, la fe en las filosofías de Kant, Fichte y Jacobi —dice Hegel— está ligada y atrincherada en la negación y reafirmación de lo finito, al modo de un "más allá" insuperable: "Según todos ellos, lo Absoluto [...] está más allá de la razón".[59] Las filosofías atadas al entendimiento echan mano de una fe que se sobrepasa a sí misma para intentar alcanzar un Absoluto siempre postergado. En este caso, entonces, el entendimiento humano común y la fe espontánea se desvirtúan al entrar en la órbita del entendimiento filosófico.

Pero no nos engañemos: así como en la *Diferencia* la especulación se revela como una mirada más amplia y que soslaya las limitaciones del entendimiento en general (común y filosófico), de modo que sólo se necesita que el pensamiento madure para superar el yugo de las cosas y recuperar la metafísica perdida, del mismo modo la valorización de la fe natural en *Fe y saber* no tiene como motivo la clausura del desarrollo y el encierro en la inmediatez, sino la denuncia de las insuficiencias de la reflexión y, por ende, que los "mosquitos de la subjetividad" ardan en el "fuego devorador" y que, en su aniquilar, la reflexión se aniquile a sí misma.[60] Se trata, por consiguiente, de una estrategia argumentativa, que al igual que en la *Diferencia*, prepara el despliegue

---

57 *Cf.* GuW 379-380. Trad. cast.: 126. El pasaje prepara la crítica a Fichte desde Jacobi (véase: GuW 392, 396-397. Trad. cast.: 141, 145-146), así como antes había criticado a Kant interpretándolo desde Fichte.

58 GuW 378. Trad. cast.: 125.

59 GuW 315. Trad. cast.: 54.

60 GuW 379. Trad. cast.: 125.

de la especulación como fuego en el que arden las certezas dogmáticas del sentido común.

Ahora bien, aunque Hegel no explicite claramente cómo se efectúa el pasaje y la mediación de la escisión propia del entendimiento a la unidad que caracteriza a la razón y a la especulación, ciertamente se pueden deducir algunas enseñanzas significativas. Más allá de la dosis intelectualista, el escepticismo parece ser un antídoto útil para desvincular la tenacidad con que el entendimiento común se aferra a lo finito, una propedéutica que de ningún modo garantiza un camino seguro. Desprenderse del yugo de las cosas constituye un primer paso. Luego, también la mirada de la especulación sobre el entendimiento está signada por el intelectualismo; sin embargo, y pese al grado de tensión que Hegel detecta en esta relación, en contrapartida al salto abrupto hacia lo Absoluto, que es la propuesta espontánea de la reflexión, cabe esperar que la razón ofrezca más bien procesualidad y mediación, un arduo, progresivo y complejo trabajo sobre las limitaciones. Un proceso que, a diferencia de la subordinación de la fe y la postergación de lo Absoluto en un más allá inalcanzable, resuelva todas estas instancias en unicidad, en el fuego purificador.

5) Consideraciones finales

De acuerdo con Hegel, la orfandad metafísica genera un vacío religioso y filosófico que contribuye a la llanura conveniente para la dominación, y quizás más allá de Hegel, el sustento de la servidumbre voluntaria. Pero mientras que para La Boétie la cercanía con el tirano implica un encadenamiento y sumisión mayor que aquel que se encuentra más lejos, en Hegel precisamente el enfrentamiento con el poder del amo constituye el momento crucial de asunción del ser para otro y el consiguiente primer paso para la lucha. En estos tiempos de hipercomunicación y tecnologización, la mayor o menor cercanía con el poder resulta un dato menor, pero no cabe decir lo mismo de todo aquello que funciona como insumo de lo que pretende ser real, que se ha independizado de la verosimilitud y se interna en creencias

muy arraigadas, frenéticas y viscerales y, sobre todo, que ofician no ya como mero renunciamiento a una búsqueda de verdad (o de algo medianamente parecido), sino principalmente como tabiques que inhiben e impiden cualquier signo que no encaje en el horizonte de sentido. Es decir, sólo se acepta lo que reconfirma y asegura la convicción de sentido común y, con ello, se traspone el poder como un más allá inalcanzable.[61]

Más cerca o más lejos del poder, en La Boétie y en Hegel la condición de servidumbre resulta difícil de conjugar con el aspecto voluntario, salvo que por detrás y por delante se coloque la libertad como instancia que envuelve y resignifica el momento. Sólo así, con una connotación intelectualista, se hace explicable la servidumbre voluntaria. De la misma manera, para que el pueblo culto sin metafísica sea efectivamente un espectáculo asombroso, o un oxímoron, tiene que presuponerse que el avance de la cultura implica una aproximación a la verdad y a la razón plena. Sin este presupuesto, el diagnóstico no sería asombroso. Y entonces lo extraño reside en que, desde un periplo de progreso o paulatino despertar de la libertad, se produce un anclaje, un aferrarse cuya tenacidad y persistencia se revelan sorprendentes. En esa cerrazón también se fortalece el sentido común. Frente a ella, la especulación decanta en una doble veta: o bien la polémica, y el coherente rebajamiento que consiste en absolutizar la limitación y, por ende, dificultar el trasvasamiento hacia una instancia superadora; o bien la agudización de la separación, y la consiguiente espera de que las posiciones insuficientes maduren por sí mismas, y lleguen al paso de la aniquilación.[62]

No obstante, entre estos dos extremos pueden dilucidarse algunos matices. Por un lado, si el sentido común se asienta en la tenacidad,

---

61 Como dice Z. Bauman a comienzos del siglo XX, en la época donde todo se discute (todo menos el orden capitalista), el poder o las elites eligen la estrategia de los "amos ausentes": Bauman, Z., *Modernidad líquida*, trad. por M. Rosenberg, Buenos Aires., Fondo de Cultura Económica, reimp. 2004, pp. 10-11, 18. Hoy podríamos agregar que a esa estrategia se suma la impudicia y la exacerbación tanto de la concentración de riqueza como de las tendencias de corte neofascista que el siglo XX creía haber saldado.

62 *Cf.* Hegel, G. W. F., "Über das Wesen der philosophischen Kritik...", *op. cit.*, HW II 186-187.

hay que desarraigar su persistencia, delimitarla y encapsularla, mostrando no sólo la incapacidad de ver más allá, sino también su poca familiaridad con lo que pretende representar fielmente, la realidad. En una palabra, de lo que se trata es de volverlo inerte e inofensivo. La polémica en términos de parte-contra-parte sería útil en este juego. Pero a la vez implica, o deja de implicar, un empuje hacia el más allá de la limitación. La lucha parte-contra-parte parece clausurar la posibilidad de una auténtica transformación. Vista desde afuera, la limitación tiene que llevar al otro lado; sin embargo, cuando se la absolutiza, que es cuando la razón discute cara a cara con el sentido común, se abre el abismo donde paradójicamente se desarma y se retroalimenta al sentido común, y donde la especulación se anula a sí misma convirtiéndose en una pieza más de la confrontación.

De ahí que, por otro lado, el fuego purificador que disuelve las partículas férreas representa la transformación completa, donde no queda nada de lo anterior en pie. A partir de aquí el abismo deviene procesualidad racional, aunque no contraponiendo sino más bien armonizando razón y fe. Así, la "conversión" que referíamos al comienzo con motivo del análisis de Hinkelammert sobre el neoliberalismo, o el recobrar el buen sentido obturado por el sentido común en términos de Gramsci, bien puede condensarse en un salto abrupto, bien en una secuenciación gradual. De una u otra manera, la remoción es fundamental, pero insuficiente, y requiere de la gesta y abrazo de una nueva instancia, la elevación a la especulación —volviendo a los términos de Hegel— donde se aniquilan las partes en cuanto partes y donde, por consiguiente, esa acción de aniquilar se revierte sobre sí, y se aniquila también a sí misma.

Bibliografía

Bauman, Z., *Modernidad líquida*, trad. por M. Rosenberg, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, reimp. 2004.

Buck-Morss, S., *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, trad. por F. Rodríguez, Buenos Aires, Norma, 2005.

Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, trad. A. por Escohotado, Barcelona, Tusquets, 2001.

Dussel, E., *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, reed. 1995.

Freire, P., *Pedagogía del oprimido*, trad. por J. Mellado, Buenos Aires, Siglo XXI, segunda edición 2006.

Gaudio, M., Solé, J., Ferreyra, J. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018.

Gaudio, M., "En torno del reconocimiento en el *Derecho natural* de Fichte", en López, D. (comp.), *El idealismo alemán como pensamiento de la libertad. Julio De Zan in memoriam*, Santa Fe, Ediciones Universidad Nacional del Litoral, en prensa.

Gramsci, A., *Antología vol. 2*, trad. por M. Sacristán, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.

Hegel, G. W. F., *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970. [HW]

---, *Escritos de Juventud*, trad. por J. Ripalda, México, FCE, reed. 2003.

---, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. por M. Paredes Martín, Madrid, Tecnos, 1990.

---, *Relación del escepticismo con la filosofía*, trad. por M. Paredes Martín, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

---, *Fe y saber*, trad. por V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

---, *Fenomenología del espíritu*, trad. por W. Roces, México, FCE, reed. 1993.

---, *Ciencia de la lógica*, trad. por R. Mondolfo, 2 tomos, Buenos Aires, Solar, reed. 1993.

Hinkelammert, F., *La vida o el capital. Antología esencial*, Buenos Aires, Clacso, 2017.

La Boétie, E., *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, trad. por Colectivo Etcétera, Barcelona, Virus Editorial, 2016.

Palermo, S. V., "«Una vía genuina a la verdadera filosofía». Estatuto y rol de la crítica filosófica en el *Über das Wesen der philosophischen Kritik*", en *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20 n. 1, 2015, pp. 109-123.

Rousseau, J.-J., *El contrato social*, trad. por M. Valverde, Barcelona, Altaya, 1993.

Vattimo, G., *Adiós a la verdad*, trad. por M. D'Meza, Barcelona, Gedisa, 2010.

Libres o muertos jamás esclavos
Una lectura en clave deleuziana de *La Patria Fusilada*
Anabella Schoenle (UBA)

I

La patria fusilada es la desgrabación de la entrevista que Francisco Urondo realizó a los tres sobrevivientes de Trelew en la cárcel de Devoto. En un momento de la conversación María Antonia Berger comienza a contar un momento específico de su experiencia singular que nos interesa especialmente. Luego de decir que tenía sangre en el rostro porque le habían pegado un tiro en la mandíbula, relata que se mojó el dedo con sangre para escribir cosas en la pared.

> —Francisco Urondo: ¿Qué habías escrito?
>
> —María Antonia Berger: L.O.M.J.E
>
> —Francisco Urondo: ¿LOMJE?[1]

Esta escena ocurre en el marco de las luchas por la liberación política en la década del 70, específicamente en 1972 antes de la vuelta del último Perón. Lo que allí sucede es la supervivencia de tres de los militantes fusilados en Trelew el 22 de agosto de 1972, luego de la fuga masiva de presos políticos de la Cárcel de Rawson. De ese acontecimiento surge, o por lo menos se comienza a popularizar la proclama, signo, consigna: LOMJE. Aunque había diferencias entre las organizaciones político-partidarias que participaron de la fuga, podemos arriesgar

[1] Urondo, F., *La Patria Fusilada*, Buenos Aires, Libros del Náufrago, 2010, p. 117.

que una lectura literal del enunciado nos permite dar con el significado para el que fue hecho. Encontramos allí una disyunción clara: *libres o muertos*. Y una negación que abarca los términos de la disyunción: *Jamás esclavos;* es decir, libres, no esclavos; muertos, no esclavos.

Desde la ontología deleuziana no podemos pensar opuestos de manera clara y distinta. Si la libertad tiene lugar, sus matices, sus diferentes formas de realización también lo tienen. Pero el encuentro de ese lugar que tiene la libertad no se configura por su opuesto. Libertad no es lo opuesto a la esclavitud. Pues, si pensamos que libertad y esclavitud se oponen, lo que hacemos es proponer un modo dualista de plantear un problema. Desde Deleuze intentamos pensar en el marco de otra lógica de pensamiento que constituye una ontología y una teoría política que admite multiplicidad. Podemos decir que la libertad y la esclavitud no se pueden escindir, hablan de lo mismo y se relacionan de modo afirmativo. También queremos decir que no sólo se piensan en relación con la muerte, como figura en LOMJE, sino con el término que no está en la consigna, pero que allí se juega: la vida. De modo que tenemos cuatro conceptos que pueden comprenderse como dos pares. Si nos atenemos al modo tradicional de entender la problematización ontológica, los entendemos como pares de opuestos que se contradicen. Dado que intentamos elaborar un problema desde una lectura deleuziana aquí, no será ese el modo en que esos cuatro conceptos nos permitirán construir sentido. Lejos de la contradicción que tiene que resolverse mediante la eliminación, subordinación o subsunción de uno de los elementos de la dupla en juego, proponemos aquí pensar la emergencia de sentido antes que la aparente contradicción. Libres y esclavos. Muertos y vivos.

La repregunta de Urondo hacia María Antonia Berger da cuenta de la novedad de la consigna. Y la afirmación de Berger nos permite abordar un posicionamiento que, pensamos, no es sólo militante sino en términos de ontología práctica. Pues, ese acto de escritura lleva inmanente un modo filosófico de comprender la vida militante y esa acción específica que ella realiza en el marco histórico en el que se encontraba luchando. Así como el acto de escritura posterior de los hechos, me-

diante la realización de la entrevista y publicación del texto, conforman un posicionamiento práctico, una afirmación de lo vivo y de lo vivido.

Hay algo allí de la idea de repetición de Deleuze que nos permite bucear en la escena. Porque Deleuze trabaja la Idea de repetición histórica en el marco de su desarrollo sobre las síntesis del tiempo en el "Capítulo 2: La repetición para sí misma" de *Diferencia y repetición*. Esta Idea de la repetición histórica la toma de *El dieciocho brumario* de Marx. En él se plantea que los agentes de la historia se identifican con las figuras del pasado de modo tal que tienden a repetir sus actos históricos. Esta repetición es cómica cuando provoca una involución histórica o trágica cuando tiene lugar una metamorfosis o creación en la historia. Marx ordena estas dos repeticiones: primero la trágica, después la cómica. Deleuze propone una inversión. En primer lugar, se da la repetición cómica que opera en la modalidad del pasado. Puesto que, para el agente, la acción que intenta es demasiado grande, por lo tanto, no puede ser activo en ella sino repetir, al modo representativo y de modo habitual lo que se suele hacer o lo que otros han hecho. Y, en un momento posterior, se realiza la repetición en su modalidad trágica para producir una metamorfosis. Esta surge porque el agente de la historia se siente capaz de realizar la acción y e identifica el presente como tiempo para actuar. A estos dos momentos reordenados respecto de la propuesta de Marx, Deleuze suma un tercero: el dramático, para el cual funcionan las repeticiones previas. En este, se puede comenzar a pensar la afirmación en el eterno retorno. Y La producción de lo nuevo en este momento excluye la figura que es agente de la repetición: el héroe. Este esquema en tres partes es una lectura deleuziana de Nietzsche. Las preguntas que surgen entonces son, ¿Cómo producir lo nuevo? ¿Cómo leer que lo que se produjo en algún momento fue *lo nuevo*?

> No existen en la historia hechos de repetición, pero la repetición es la condición histórica bajo la cual algo nuevo se produce efectivamente. [...] *La repetición es una condición de la acción antes de ser un concepto de la reflexión*. Sólo produciremos algo nuevo si repetimos una vez según ese modo que constituye el pasado, y otra en el presente de la metamorfosis. Y lo producido, lo absolutamente

> nuevo, no es otra cosa, a su vez, que repetición, la tercera repetición, esta vez por exceso, la del porvenir como eterno retorno.[illegible]

¿Esto significa que, por ejemplo, hay que repetir la lucha revolucionaria, que aconteció en su momento trágico en las décadas pasadas, para dar lugar al drama de la liberación política? Para intentar una respuesta podemos acudir a los desarrollos que Deleuze trabaja sobre el pensamiento de Foucault. Encontramos en esa lectura tres ejes que aportan reflexiones sobre ontología. Los ejes son el saber, el poder y la subjetivación. Según la lectura deleuziana de Foucault, cuando hablamos de saber, podemos pensar algunas cuestiones sobre el concepto de época. Pues, cada época distribuye de una manera específica lo visible y lo enunciable. De modo que en cada formación histórica se combinan maneras de ver y de decir. Y los enunciados se tornan decibles en el marco de las condiciones que los vuelven tales. Cada formación histórica ve y hace ver todo lo que puede. Lo visible y lo enunciable se entrecruzan en la formación, sin embargo, no se confunden. A su vez, su combinación constituye el Saber que se estratifica de acuerdo a límites y umbrales.

Podemos aventurar, entonces, que, si hay repetición liberadora, esta no se realizaría con la adopción de formas de lucha que se encuentran en momentos históricos precedentes. En sentido estricto, esto es imposible porque todo ha cambiado y el intento sería el ejercicio de una repetición literal, un *hacer lo mismo*, para un momento que no es el mismo de aquello que se intenta repetir. Sin embargo hay una observación interesante aquí, podríamos decir que en el caso de poder repetir un enunciado del pasado éste podría volver visibles cosas de la época actual. Es decir, se podría repetir un enunciado para hacer diferir aquello que estratificó en su momento. Pues, sacar de *su* tiempo un enunciado y ubicarlo en otro genera movimiento sobre el enunciado mismo y sobre el dispositivo general en el que se enmarca. Se toma el enunciado, entonces, como estrategia, no como estrato, de modo tal que lo hacemos ingresar al movimiento que propone el poder

---

[illegible] DR 121. Traducción de S. Delphy y H. Baccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 147 (en cursiva en el original)

en Foucault. Repetir el saber, para hacerlo diferir en el poder, es decir en la relación de fuerzas. Libres o Muertos Jamás Esclavos. ¿Acaso no podemos tomar como propio el deseo de ser libres? ¿Acaso no es la esclavitud nuestro problema actual? ¿Qué enunció María Antonia Berger cuando escribió LOMJE?

> El enunciado es la curva que une puntos singulares, es decir, que efectúa o actualiza relaciones de fuerzas [...]. Los propios puntos singulares, con sus relaciones de fuerzas, todavía no son un enunciado: son el afuera del enunciado al que éste puede ser extrañamente semejante y casi idéntico. [...] la curva-enunciado integra en el lenguaje la intensidad de los afectos, las relaciones diferenciales de fuerzas, las singularidades de poder (potencialidades). Pero también las visibilidades deben integrarlos de otra manera, en la luz.[3]

Quizas se trate, como dice allí Deleuze, de construir curvas que dibujen una forma entre aquello que sin el trazado es sólo una singularidad.

II

—F. U.: ¿Qué habías escrito?

—M. A. B.: L.O.M.J.E

—F. U.: ¿LOMJE?

—M. A. B.: L.O.M.J.E. Libres o muertos jamas esclavos. Y había escrito mamá, papá, y no sé que más. Lo borraron y después volví a escribir de nuevo. Pero mientras estaba escribiendo ya me vieron y volvieron a borrar.

—F. U.: ¿Y que escribiste esta vez?...[4]

Para trabajar la continuación de esta conversación entre Urondo y Berger retomaremos algunos elementos sobre los conceptos de acción, poder y violencia. Siguiendo a Nietzsche, Deleuze teoriza que la afirmación no es una carga que se lleva sobre sí, contrariamente, es

---

3 F 85-86. Traducción de José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 2015, 108.

4 Urondo, F., *op. cit.*, p. 117.

aquella acción que permite aligerar. Hay una forma de afirmar que se opone a la negación. Pero no es esa misma la del modo afirmativo. Pues, el modo de los opuestos, como decimos al comienzo del texto, conforma una lógica de funcionamiento en la que la agencia tiene dos formas de realizarse: por acción o por reacción. La acción en esta lógica necesita como respuesta una reacción. Por ello se implican y, una vez que se está en este diálogo, no se puede generar otro modo de relación fácilmente. La reacción entonces, tiene una agencia que, sin embargo, no es activa. Es decir, dado que es una acción cuyo sentido es reaccionar, tiene como limitación esa función misma. No puede responder de modo creativo, reacciona de modo repetitivo, repite de modo reactivo. Por lo tanto, este modo de acción es esclavo. Como acción sólo es una respuesta mecánica que delimita su propia capacidad a una repetición que aplaca la diferencia.

A su vez, hay una distinción que Deleuze retoma de Foucault entre poder y violencia. El poder como relación de fuerzas tiene como objeto la fuerza misma. Cada fuerza tiene poder de afectar y de ser afectada. Son relaciones diferenciales que determinan singularidades. De modo que el poder tiene tres características principales: es algo que se ejerce —no se tiene—; no es represivo, sino posibilitante; y pasa por todas las fuerzas de la relación. La violencia, en cambio, tiene por objeto cuerpos, objetos y seres a los que intenta destruir.

En el número 17 de la Revista Crisis, editado en septiembre 1974 encontramos, entre otras cosas, una poesía de Urondo. En este momento, ya habían sucedido los fusilamientos en Trelew, había ocurrido recientemente la muerte de Juan Domingo Perón y había asumido María Estela Martínez de Perón en su reemplazo. Publican allí *Por soledades*, un poema de Urondo:

Un hombre es perseguido, una
familia entera, una organización, un pueblo. La
responsable de esta situación no es la codicia, sino un
comerciante con sus precios, con la imposición
de las reglas del juego. Los empresarios, la policía

con la imposición de las reglas del juego. Por eso
ese hombre, ese pueblo, esa familia, esa organización, se
siente perseguida. Es más, comienzan
a perseguirse entre ellos, a delatarse,
a difamarse, y juntos, a su vez, se lanzan a perseguir
quimeras, a olvidarse de las legítimas,
de las costosas pero realizables aspiraciones;
marginan la penosa esperanza.
Entonces toda la familia, todo el pueblo, entra
en el nivel más alto de la persecución: la paranoia, esa
refinada búsqueda de los
perseguidos históricos y culturales. Y ésta
es la triste historia de los pueblos
derrotados, de las familias envilecidas,
de las organizaciones inútiles, de los hombres solitarios, la
llama que se consume sin el viento, los aires
que soplan sin amor, los amores que se marchitan
sobre la memoria del amor o sus fatuas presunciones.

Dar la vida por una idea política, es decir morir por ella, es el modo más extremo que conocemos de lucha. En 1972, muchos militantes presos políticos en la Cárcel de Rawson planificaron una fuga, con ayuda de militantes desde el exterior de la prisión. Esa fuga permitió a un grupo reducido de militantes lograr la huida planificada, otra cantidad muy grande no llegó a salir de la cárcel, diecinueve llegaron al aeropuerto y allí tuvieron que negociar su entrega. Los llevaron a Trelew, luego de unos días los fusilaron. Sobrevivieron tres. Al comenzar la dictadura de 1976 el aparato represivo del Estado comenzó a desaparecer, asesinar, torturar personas habiendo asumido el poder político. Los tres sobrevivientes de la Masacre de Trelew y quien realiza la entrevista fueron asesinados en el curso de esa dictadura cívico militar.

Retomando concepciones de Foucault, decimos que en el marco de las sociedades disciplinarias el poder toma la vida por objeto. Por ello, la resistencia al poder toma a la vida, no a la persona o al hombre, como aquello que se tiene que volver contra el poder. Se genera una lucha entre dos opuestos: la vida y el poder.

> Hace tres siglos, algunos necios se asombraban porque Spinoza deseaba la liberación del hombre, aunque nunca creyó en su libertad ni siquiera en su existencia específica. En la actualidad, nuevos necios, o los mismos reencarnados, se asombran de que Foucault participase en las luchas políticas, precisamente él que tanto había hablado de la muerte del hombre.[5]

Encontramos que entre la idea de hombre universal y la idea de la vida como sujeto de derecho se juega lo que los saberes estratifican en cada momento histórico. La configuración del modelo de soberanía que tenía al hombre como objeto se modifica y deviene el modelo disciplinario. Los hombres y mujeres ya no son aquellos a los que se puede matar porque el soberano tiene ese poder. Por el contrario, dado que la vida es lo que tiene importancia para el poder, el imperativo que surge es su resguardo. En nombre de la vida se construyen enemigos que hay que combatir porque la ponen en peligro. Llegamos entonces a la construcción de sociedades que ya no piensan en el castigo a *un* hombre que ha corrompido la humanidad, pues se ha dado una especie de inversión. Se hace necesario matar a gran parte de la humanidad en nombre de la vida, para proteger la vida misma. Se hace necesario el genocidio para proteger la vida. El Hombre ha muerto, la humanidad como concepto universal ha muerto. Pero ¿por qué son precisamente ellos, los hombres, quienes son asesinados por sus Ideas? ¿Por qué son precisamente ellos los que tienen que poner su individualidad para luchar por su vida? Porque es él mismo y su definición como universal el que ha sido utilizado para generar el aprisionamiento de la vida. Para liberar la vida del aprisionamiento, se generan discursos y mecanismos de defensa de la vida que incluyen la destrucción masiva de vivos.

III

María Antonia Berger no escribió libre o muerta… escribió en plural. Son posiciones distintas para un mismo juego ontológico, si se puede decir eso. Quizas nosotros podemos también instalarnos en el plural

---

5 F 96. Trad. cast.: 119.

traicionero para asumir que sólo queda afirmar el azar una vez más, cambiar las reglas del juego humano, tirar los dados que guardamos con tanto temor, con la esperanza de ingresar en un diferencial que pueda otra cosa. Afirmar el azar como gesto vital con contexto.

> Si la repetición nos enferma, es ella también quien nos cura; si nos encadena y nos-destruye, es igualmente ella quien nos libera, testimoniando en ambos casos su potencia "demoníaca". Toda la cura es un viaje al fondo de la repetición. [...] la repetición en la transferencia tiene como función no tanto identificar acontecimientos, personas y pasiones, como *autentificar* roles, seleccionar máscaras.[...] Los roles en sí son, por naturaleza, eróticos, pero la prueba de los roles convoca a ese principio más alto, a ese juez más profundo que es el instinto de muerte. [...] Es en tal sentido que la repetición constituye por sí misma el juego selectivo de nuestra enfermedad y de nuestra salud, de nuestra pérdida y de nuestra salvación. [...] Se vuelve evidente que la idea de un instinto de muerte debe ser comprendida en función de tres exigencias paradójicas complementarias: dar a la repetición un principio original positivo, pero también una potencia autónoma de disfraz y, por último, un sentido inmanente en que el terror se mezcla estrechamente con el movimiento de la selección y de la libertad.[6]

De lo que se trata entonces es de repetir como produciendo un doble. Pensar la vida como conjunto de funciones que resisten a la muerte. La vida como fuerza que afirma su libertad. Para ello, uno de los conceptos de los que hay que liberarse, es el de hombre como sujeto, como individuo y tomar el proceso de subjetivación como lo propio. Pues de ese modo, aquello que está vivo se define como conjunto de fuerzas que resisten. Y la idea de doble implica una repetición de lo diferente porque su acción es la interiorización del afuera, no una proyección del interior en lo externo. La liberación es posible ingresando al proceso de subjetivación.

En este marco se habilita un juego en el que se conjugan cuestiones de temporalidad y repetición para dar lugar a las futuras posibilidades humanas. Para ello, sólo hace falta lanzar los dados llevando consigo el pasado y el olvido, es decir, intentando afirmar la construcción de una memoria.

---

[6] DR 30. Trad. cast.: 46-47.

> Si lo actual está grávido de virtualidad, tenemos un papel en los procesos genéticos que se juegan en nosotros, en nuestro entorno. Quizá nuestra más alta libertad sea la de conducir nuestra zona de claridad a esa estructura virtual donde todo se gesta; cruzar lo claro con lo oscuro para acceder a los procesos genéticos que sí dependen de nosotros (en la medida en que quepa todavía hablar allí de "nosotros", cuando nuestra identidad ya no se piensa desde un conjunto de propiedades extrínsecas abstraídas de sus procesos de producción).[7]

En este punto, es fundamental otro concepto de la ontología deleuziana. El concepto de pliegue. Puesto que el modo de enfrentar el pasado es en el presente plegándolo, interiorizándolo para liberar, es decir para diferenciar sin dejar de integrar. Desde las condiciones de libres, muertos y esclavos podemos repetirnos e instalarnos en la subjetivación. O, de otro modo, un poco muertos, un poco esclavos, un poco libres y un poco vivos podemos afirmar la selección necesaria que cada uno es para producir la repetición que nos posicione en la lógica del eterno retorno. Salir de los opuestos para ingresar en la inmanencia. En definitiva, la propuesta parece ser, como dice Deleuze en el Foucault: devenir maestros de nuestra velocidad y de nuestras singularidades para poder hacer un recorrido que nos permita encontrar, cada vez, lo vital en nuestros pliegues.

> —F. U.: ¿Qué habías escrito?
>
> —M. A. B.: L.O.M.J.E
>
> —F. U.: ¿LOMJE?
>
> —M. A. B.: L.O.M.J.E. Libres o muertos jamás esclavos. Y había escrito mamá, papá, y no sé que más. Lo borraron y después volví a escribir de nuevo. Pero mientras estaba escribiendo ya me vieron y volvieron a borrar.
>
> —F. U.: ¿Y que escribiste esta vez?
>
> —M. A. B.: Escribí lo mismo. Cabeza dura…[8]

7 Santaya, G., *El Cálculo trascendentaL. Deleuze y las fuentes de su filosofía IV*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, p. 230.

8 Urondo, F., *op. cit.*, p. 117.

Bibliografía

Deleuze, G., *Diferencia y repetición,* trad. por Baccacece y Delphy, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

---, *Foucault,* trad. por J. Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 2015.

Santaya, G., *El Cálculo trascendental. Deleuze y las fuentes de su filosofía IV*, Buenos aires, RAGIF Ediciones, 2017.

Urondo, F., *La Patria Fusilada,* Buenos Aires, Libros del Náufrago, 2010.

La obediencia no salva

Reflexiones spinozianas sobre la libertad

Natalia Sabater (UBA-CONICET)

La idea de que la filosofía de Spinoza conduce al fatalismo es ampliamente difundida. Según esta consideración, como en el sistema spinozista todo se despliega necesariamente en virtud de las leyes de la naturaleza divina,[1] como no hay nada contingente pues todo está determinado a existir y obrar de *cierta* manera en función de aquella necesidad,[2] como no puede existir nada *in*determinado, entonces en este sistema no sería posible la libertad. Esto ha sido sostenido por muchxs detractorxs o críticxs del spinozismo, que vieron en él una amenaza a los fundamentos de la religión y de la moral, pero también fue admitido por algunxs de sus partidarixs o admiradorxs. Porque Spinoza mismo se propone derrumbar aquel mito que atribuye a los seres humanos libre albedrío,[3] que estipula la posibilidad de una voluntad incausada, de acciones absolutamente espontáneas que no se enmarcarían en ningún tipo de orden ni cadena causal. Él mismo se ocupa de socavar *esta* concepción de libertad —sostenida, en general, a partir de la idea de un Dios creador, personal, providente, benévolo— sobre la cual se fundan, a su juicio, innumerables supersticiones, que conlleva una afirmación de la ignorancia, pudiendo conducir, incluso, al sometimiento. Para muchxs lectorxs de Spinoza, entonces, entre los

1 E I, 17. Utilizo siempre la siguiente traducción al castellano: *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2009.

2 E I, 29.

3 Ver, por ejemplo, E I, ap.

cuales me incluyo, este gesto de arremeter contra una idea absoluta de libre arbitrio, contra la posibilidad de sustraerse completamente de la determinación es —paradójicamente— liberador: nos redime de la responsabilidad de poner en práctica una libertad que se presenta como imposible, que se revela como irreal. Nos confirma la sensación de que nuestra finitud no permitiría una libertad absoluta, porque hay un orden que nos contiene, una necesidad que no puede torcerse, un conjunto de determinaciones de las que no estamos exentxs. Permite combatir una idea imaginaria, ficticia, pero para encontrar otra forma de ser libres que podamos actualizar efectivamente. Así, la tarea spinozista de negar el libre albedrío, de proclamar como falsa *esa* libertad nos interpela, nos atrae, nos convoca. Pero para terminar esta labor no debemos detenernos allí, en esa negación, porque al mismo tiempo el filósofo proclama otro tipo de libertad, que se vuelve posible justamente en el marco de la determinación. Atender solamente a aquello que Spinoza despliega en la Primera Parte de su *Ética demostrada según el orden geométrico* —en la que trata de Dios, de la sustancia, en la que se propone demostrar, desde la perspectiva de la eternidad, la necesidad con la que ésta se expresa—– sería olvidar o dejar fuera de consideración los conceptos de *conatus*, causa adecuada, acción, felicidad o beatitud del alma humana y, sin ir más lejos, el mismo concepto de *libertad* con el cual el filósofo titula la Quinta y última Parte de la obra. Implicaría, además, pasar por alto aquello que desarrolla en sus textos de carácter político en los que esta noción tiene una relevancia central.

Nos interesa, entonces, realizar una reivindicación de la libertad que —creemos— defiende Spinoza, diferenciándonos en principio de la lectura de aquellxs detractorxs del spinozismo que lo identifican con una forma de fatalismo. Pero también pretendemos distanciarnos de aquellxs spinozistas que solo aceptan una libertad contemplativa, según la cual el alma libre sería mera espectadora de cadenas causales ya trazadas, en las que no puede tener la menor injerencia y que debe seguir como un riel inmutable, predigitado, luego de haber accedido al conocimiento de su carácter inmodificable (spinozistas que, entonces,

postulando esta supuesta libertad, reintroducirían una lectura fatalista). Consideramos que es posible pensar en el marco de este sistema en una libertad en sentido fuerte entendida como auto-determinación, como un modo de acción que involucra la generación de efectos seguidos solo de nuestra naturaleza, entendidos clara y distintamente en virtud de ella sola.[4] Una libertad vinculada, por supuesto, a las ideas adecuadas, al conocimiento de la sustancia, pero que supone, a partir de allí y por ello mismo, la posibilidad de tener injerencia en las cadenas causales que nos envuelven, de determinarnos a nosotrxs mismxs y al mundo. Creemos que esta noción no es incompatible con el determinismo spinoziano sino todo lo contrario: se vuelve posible únicamente a partir de él, luego de rebatir la idea de libre arbitrio, de una libertad absoluta, para aceptar el marco de necesidad e inmanencia que Spinoza plantea.

Si comenzamos refiriéndonos al ámbito político, la libertad es entendida como la posibilidad de lxs ciudadanxs de ejercer la propia razón, de conducirse en función de una comprensión racional y adecuada de las leyes. Cuando en su *Tratado teológico-político* Spinoza afirma que "el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad",[5] no se refiere solo a garantizar a los individuos la ausencia de ciertos impedimentos externos en el desarrollo de su potencia; no piensa en una libertad meramente "negativa" de no ver interferido el propio *conatus*. Spinoza está hablando de la libertad en sentido positivo, entendida como la autonomía de obrar según la guía de la razón.[6] El ciudadano

---

4 E III, def. 2.

5 TTP 241. Trad. cast.: *Tratado teológico- político,* trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2008, p. 415. Spinoza afirma que de los fundamentos mismos del Estado se sigue que "[...] su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad, esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del Estado [...] no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones" (TTP 240, 241. Trad. cast.: 414, 415).

6 Al respecto, ver: Nadler, S., *A Book Forged in Hell*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 198.

libre no es aquel que simplemente obedece a la ley sino aquel que comprende la racionalidad de la ley y, por eso, actúa conforme a ella. En ese sentido, aquí el concepto de libertad se opone al de obediencia. Obedecer supone seguir una directiva, implica estar constreñido, coaccionado, determinado por una causa exterior (por ejemplo, el temor al castigo, la esperanza de una recompensa). Mientras que ser libre entraña la acción de respetar la ley a raíz de haberla comprendido como el camino más racional y, por ello, tiene como causa esa acción misma de entender, el poder del propio entendimiento. A diferencia de la obediencia, la libertad supone no estar determinado por ninguna otra cosa más que por uno mismo, se define por la auto-determinación o autonomía de obrar siguiendo la guía de la razón, acción de la cual el individuo es la única causa.

Por ello la salvación que promete la religión no puede identificarse con la verdadera libertad, porque la fe salva en razón de la obediencia a los dogmas sagrados y la obediencia nunca puede representar una vía para ser libre. Y también por esa razón el Estado democrático es el que garantiza el cumplimiento de aquella finalidad originaria de toda asociación política, el que permite generar las "condiciones materiales para la construcción de una libertad colectiva —y no meramente negativa— y la autoinstitución política en formas no alienadas de la potencia común".[7] En el marco de una democracia cada uno entrega su derecho, su potencia, pero al conjunto de la sociedad, de la cual todxs son parte. De este modo, se realiza una transferencia integral del poder y no se despoja al cuerpo social de su derecho natural mediante mecanismos de alienación sino que se produce una extensión, una colectivización de ese derecho.[8] En ella, "cada uno es ciudadano (fundador de la ley), súbdito (obediente a la ley), dirigente (actualiza la ley en sus decisiones) y dirigido (realiza las decisiones emanadas de la ley)":[9] el poder es, así, absoluto, inalienable, porque es compartido,

---

7 *Cf.* Tatián, Diego, "Spinoza y la cuestión democrática" en Tatián, D. (comp.), *Spinoza, Noveno Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2013, p. 88.

8 *Ibíd.*, p. 87.

9 Chaui, M., *Política en Spinoza*, trad. por F. Gómez, Buenos Aires, Gorla, 2012, p. 349.

ejercido y también acatado por todxs. Esto abre a lxs ciudadanxs la posibilidad de conducirse libremente según la guía de su propia razón en tanto en dicho marco se vuelve difícil convertir los órganos de gobierno, las leyes civiles, en instrumentos de adoctrinamiento y opresión que lxs obliguen a obedecer por la fuerza, por el temor al castigo, a través de la coacción, en función de los intereses de unxs pocxs.[10] Entonces, la valoración spinoziana de la democracia se vincula directamente con una concepción de la libertad (individual y también colectiva) entendida como auto-determinación, como la autonomía de obrar siguiendo la propia razón, de volverse causa única de los propios efectos, opuesta a cualquier tipo de heteronomía. Esto en el plano político parece claro.

Si continuamos desde una perspectiva ontológica, aquello que se opone a la libertad sería la servidumbre. Ésta es definida por Spinoza como la "impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor".[11] En dicho estado de servidumbre, entonces, los individuos son dominados por afectos pasivos que remiten a causas exteriores, se ven *obligados*, compelidos a obrar de ciertas maneras, sin poder determinarse a sí mismos a actuar según

---

10 Cabe aclarar aquí que el concepto de democracia tal como es pensado por Spinoza no supone la reivindicación de una utopía, no se proyecta como la realización de un modelo *imposible* que modificaría el orden de la realidad (lo que en el marco de su pensamiento sería absurdo), que *garantizaría* a los individuos una vida sumamente perfecta. Por el contrario, el filósofo asume las características de la naturaleza humana, comienza su reflexión política haciéndose cargo del infortunio, de la inadecuación, admite que los hombres no nacen libres sino que deben hacerse libres. La postulación de la forma democrática como aquella en donde este periplo puede ser concretado se da junto con el reconocimiento del límite, de la finitud humana, de su parcialidad. Esto implica que, aún en el marco de dicha forma de gobierno, el camino hacia la libertad, la verdad, la virtud nunca está trazado de manera definitiva sino que es objeto de lucha, de trabajo constante. Siempre los hombres se verán enfrentados con sus prejuicios, estarán atravesados por sus afectos, poseerán ideas inadecuadas, siempre se encontrarán arrojados a los vaivenes de la fortuna, vivirán expuestos a la disminución de su potencia. Por consiguiente, incluso cuando las condiciones políticas sean las más aptas para que sea *posible* el camino hacia la libertad, ello no es una garantía de que todos lograrán transitarlo.

11 E IV, pref.

la necesidad de su propia naturaleza. De esta forma, se vuelven seres dependientes, pasivos. "Se dice que padecemos —prosigue el filósofo— cuando en nosotros se produce algo cuya causa somos solo parcialmente" esto es, "algo que no puede deducirse de las solas leyes de nuestra naturaleza".[12] Es importante señalar que en tanto los seres humanos somos finitos, limitados, en tanto somos parte de la Naturaleza, y nos encontramos en relación con otros seres, siempre sufriremos cambios, interacciones, que no son inteligibles en virtud de nosotros mismos.[13] Ello implica que, en función del determinismo propio del sistema spinozista, no es posible que un individuo se desligue completamente de las cosas exteriores, de determinaciones extrínsecas, motivo por el cual se vuelve impensable la idea de una libertad total, absoluta, ilimitada. Sin embargo, aquella definición de los individuos en tanto concebidos como seres pasivos nos remite a su contrario, a la noción de *acción*, que se vincula precisamente con la posibilidad de producir efectos seguidos *solo* de nosotrxs mismxs, que se ejerce en la medida en que "de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola".[14] Entonces —a pesar de que sea imposible escapar de la necesidad, de la lógica implacable de las leyes causales— Spinoza postula una forma de libertad, una forma de acción, vinculada a la auto-determinación, a una determinación interna, inmanente, que se logra a partir de volverse causa adecuada, "aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma".[15] Así, lo que distinguiría a la libertad de la servidumbre, al obrar del padecer,

12 E IV, 2, dem.

13 E IV, 4. La autora Marilena Chaui señala que ser una parte de la Naturaleza implica, según el filósofo, "ser un ente finito que no puede ser concebido sin las demás partes; es tener la potencia de existir superada en fuerza por la fuerza incalculablemente mayor de la potencia de las causas exteriores; y, por último, es pasar necesariamente por cambios que no son determinados por la fuerza interna de su *conatus* sino por la potencia de las causas exteriores. Ser una parte de la Naturaleza es ser naturalmente una causa inadecuada y, por eso, padecer: la pasividad está inscripta necesariamente en las partes finitas de la Naturaleza" (Chaui, M., *op. cit.,* p. 214).

14 E III, def. 2.

15 E III, def. 1.

es poder constituirnos como causa adecuada, única, de los efectos que se siguen de nosotrxs. Es evitar vernos únicamente constreñidos por causas exteriores, pudiendo generar efectos que se sigan *solo* de nuestra naturaleza. Por supuesto que cuando nos referimos a "nuestra naturaleza" la estamos entendiendo como una parte de la naturaleza divina, como Dios en tanto que se despliega o expresa modalmente, como la sustancia en tanto constituyendo nuestra esencia. Ello no implica, sin embargo, que debamos negar o desestimar la libertad de los modos sino todo lo contrario: por ser parte de la potencia de la sustancia en tanto se expresa modalmente de cierta y determinada manera es que podremos ser libres. Porque formamos parte de esa potencia misma y la expresamos.

¿Pero cómo es posible dirigirnos de la pasión a la acción? ¿Cómo podemos volvernos causa adecuada de nuestros efectos? Esto sólo será asequible a partir del conocimiento adecuado de aquello que nos contiene, que nos determina, de aquellas cosas exteriores con las que nos encontramos en vínculo permanente, y a partir de un conocimiento racional de nuestra propia esencia. Para Spinoza, nuestra alma obra ciertas cosas y, así, se vuelve causa adecuada, en cuanto que tiene ideas adecuadas,[16] en tanto accede a un conocimiento adecuado de las cosas, de sí misma y de Dios. La apuesta spinoziana es, entonces, "perfeccionar todo lo posible el entendimiento o la razón",[17] dirigirse a conocer aquello que nos rodea, en busca de alcanzar un saber intuitivo respecto de la sustancia y de nosotrxs mismxs en tanto modos de ella. Esta propuesta que sienta sus bases en un conocimiento adecuado, esencial, no debe confundirse —en nuestra opinión— con una aceptación pasiva de la necesidad,[18] con una posición que apunta a

16 E III, 1.

17 E IV, ap., capítulo IV. Cabe aclarar que Spinoza titula la Quinta Parte de la *Ética* "Del poder del entendimiento o de la libertad humana" y se ocupa de mostrar la relación inescindible, la profunda ligazón que se establece entre ambas nociones, aquí identificadas. Éstas se presentan como dos aspectos, dos maneras de comprender lo mismo, haciendo posible vislumbrar desde el inicio de aquel apartado —en el que el filósofo ofrece su respuesta a problemáticas fundamentales de su proyecto ético— que la libertad del hombre irá de la mano con el poder de su razón,

18 Al respecto, ver: Alquie, F., "Servitude et libertě selon Spinoza. Neuvième leçon: La béatitude

una actitud contemplativa por parte del sujeto o a una sabiduría enciclopédica. Por el contrario, dicho saber implica la potencia de obrar de la forma más plena, supone para los individuos la posibilidad de determinarse a sí mismos a la acción, de alejarse del padecimiento cotidiano y repetido, quebrando un círculo vicioso que implica un estado de servidumbre y sujeción. Así, este concepto de libertad no tiene que ver con la ausencia de determinación, con el ejercicio autónomo de una voluntad incausada, sino con la auto–determinación, con la posibilidad de conocer las propias causas y, así, volverse unx mismx causa adecuada de sus efectos, en la medida en que sea posible.

Esto supone establecer un vínculo indisoluble entre los conceptos de necesidad y libertad, que ya no se piensan como opuestos. La libertad en el sistema de Spinoza sólo será posible en el marco de la necesidad, de la determinación, vinculada con el obrar de quienes actúen únicamente en virtud de su propia naturaleza. Por ello, el conocimiento de la sustancia, de aquella totalidad de la que son efecto, hará libres a los individuos al volverlos conscientes de su esencia y de su causa, la potencia infinita de Dios, permitiendo un ejercicio de su potencia que ya no se dirija inútilmente en contra de la legalidad de lo real o, lo que es peor, en contra de la naturaleza de su propia esencia. Así, ser libre implicará abrazar la necesidad que atraviesa a todos los seres, comprender las leyes que rigen la existencia de las cosas y, así, determinarse a sí mismx, en virtud de la propia naturaleza, a obrar. Aquello involucra, entonces, la posibilidad de producir efectos por nosotrxs mismxs, sin vernos coaccionadxs por otras causas. Y ésta es la definición más cabal de "acción", que supone una injerencia en el flujo de la determinación, entrañando la posibilidad de instaurar determinaciones ulteriores que nos han tenido únicamente a nosotrxs como causa.

Nuestra lectura se diferencia, entonces, de aquellas que estipulan que el individuo libre en el sistema spinozista sería aquel que avanza a través de cadenas causales ya trazadas, a las cuales puede ac-

---

et la liberté", *Leçons sur Spinoza*, Paris, La Table Ronde, 2003, pp. 402-407.

ceder a través del conocimiento (es decir, que puede conocer) pero sobre las que no posee la menor injerencia. Así, queremos aportar un contrapunto a la imagen del alma libre como aquella que recorre un camino predeterminado del que es mera espectadora y frente al cual solo le resta conocer su carácter digitado para disuadirse de la idea de poder actuar en él. Según esta perspectiva, la libertad en la filosofía spinozista residiría en conocer las leyes de la Naturaleza, las relaciones causales que nos abarcan, pero aceptando que existe un derrotero inexorable, ya determinado desde la eternidad, que nos veremos obligadxs a seguir. Y ella no entraña diferencias sustanciales, por ejemplo, con la visión del pensamiento de Spinoza que presenta Jacobi, quien lo considera un exponente del fatalismo y el ateísmo. Para Jacobi el alma, en el sistema spinozista, es —según las palabras de Jimena Solé—:

> mera espectadora de los acontecimientos, necesariamente encadenados en relaciones causales desde la eternidad. Spinoza debería admitir, señala Jacobi, que el templo de San Pedro en Roma se ha construido a sí mismo, esto es, en virtud de un encadenamiento infinito de hechos físicos de la naturaleza que no implican un plan o una inteligencia que los guíe, y que los descubrimientos de Newton son el resultado de una serie infinita de movimientos, sin que Newton mismo, mediante su decisión libre, haya tenido ninguna injerencia sobre ellos. En todo esto, sostiene Jacobi, el alma humana es puramente contemplativa.[19]

Creemos que, desde esta perspectiva, el alma solo puede obedecer a un devenir ya establecido. Estaría constreñida a seguir cierto encadenamiento causal. Y, en función de lo que hemos desarrollado, ello sería más parecido a la obediencia que a la libertad. Sería hablar de un alma supuestamente libre pero movida por una determinación extrínseca, anulando para ella la posibilidad de la acción. Si Spinoza hace suyo el concepto de libertad humana —desde una perspectiva ontológica y también política—, si la identifica con la verdadera beati-

---

19 Solé, M. J., *Spinoza en Alemania*, Córdoba, Brujas, 2011, p. 245.

tud, con la suma felicidad, y propone para pensarla los conceptos de *acción*, de *causa adecuada*, es menester por lo menos suponer que, a través del conocimiento, el individuo puede modificarse a sí mismo y al mundo que lo rodea. Es oportuno pensar que puede auto-determinarse, produciendo efectos que no dependen de ninguna otra causa más que de sí mismo, generando la apertura de cadenas causales que parten desde él en tanto causa adecuada.

Nos atrevemos a observar, además, que la idea de que existen cadenas causales *ya* trazadas, algo así como "destinos establecidos", pareciera responder más a la existencia de un Ser providente, que "sabe" aquello que "ocurrirá", que "ve" y digita el derrotero de las cosas. Por el contrario, la postulación de un mecanismo ciego, de un entramado de leyes necesarias, a las cuales todo está sujeto, permite pensar en cadenas de causas que se configuran en la medida en que se desenvuelven, atendiendo a aquella legalidad. Existe un orden —la necesidad de la naturaleza divina— fuera del cual nada puede ocurrir. Y, por ello, el determinismo implica que no podría haber "otro mundo", que las cosas no pueden suceder de *cualquier* manera. Pero ello no lleva a afirmar la imposibilidad de la libertad sino que da el marco en el cual ésta se vuelve posible. Concebir la generación de efectos a partir de nosotrxs mismxs en tanto causa adecuada no implica quebrar la lógica de la necesidad, no implica subvertir el orden causal, sino que se enmarca en él y se desenvuelve de acuerdo a sus leyes. Quizás, como spinozistas, nos rehusamos muchas veces a aceptar una noción de libertad en sentido fuerte en la filosofía de Spinoza porque persiste el temor de tropezar con un concepto similar al de *libre arbitrio*. Tal vez preferimos ser cautxs y evitar colocar al ser humano en el marco de la infinitud de la Naturaleza como "un imperio dentro de otro imperio".[20] Sin embargo, admitir la posibilidad de la acción, de la libertad, solo implica asumir que somos un grado de potencia, una expresión modal de la infinita potencia divina y que, en tanto tal, tenemos la capacidad de afectar a otrxs, de ser afectadxs, y en esa medida podemos tener

---

20 E III, pref.

injerencia en las cadenas causales que nos atraviesan, sin dejar de ser una parte de ellas. Por otro lado, esta concepción de una libertad spinoziana en sentido fuerte, que nos permitiría determinarnos a nosotrxs mismxs y al mundo que habitamos, no se postula como una conquista exenta de lucha; al contrario, es un camino arduo, lento y trabajoso, ininterrumpido. No supone una superación de nuestra parcialidad y finitud, de los vaivenes de la vida afectiva, sino que se da en el marco de ellas, junto con ellas; se expresa en acciones libres que, si bien se abren camino en el seno de nuestra duración finita, no por ello son menos absolutas y trascendentales, aún en su convivencia con nuestro ser modal. Tampoco se piensa como una opción individual, solipsista, aislada, sino que se da de forma colectiva que, en tanto tal, surge y se mantiene en relación con los demás, a partir de una construcción común. Respecto de estos interrogantes, cabe aclarar que la intención de estas páginas no fue la de brindar un abordaje exhaustivo, teórico, del concepto de libertad en la filosofía de Spinoza y de los múltiples problemas ético-políticos relacionados con él. Por el contrario, nuestro propósito fue acercar una invitación para continuar reflexionando sobre esta noción y su materialización en el proyecto filosófico spinoziano.

Creemos, entonces, que en el marco de este sistema de pensamiento es posible concebir la posibilidad de ejercer una libertad en sentido positivo entendida como auto-determinación. Y que el hecho de ser libres —que comienza en el conocimiento de las verdaderas causas, del alma misma y de Dios— permite a los individuos determinarse a sí mismos de manera interna a obrar (sin por ello sustraerse a la determinación), a partir de una comprensión de la propia esencia, al concebirse como efecto pero también, y sobre todo, como causa adecuada. Desde esta perspectiva, se hace posible para los seres humanos transformarse a sí mismos y modificar la realidad que los rodea. Y nos interesa defender esta línea de lectura porque consideramos que negar la existencia de la auto-determinación, de la acción, implica afirmar un determinismo que excluye la libertad, la felicidad, la salvación o beatitud. Y un determinismo sin libertad es, simplemente, obediencia.

Bibliografía

Alquie, F., “Servitude et liberté selon Spinoza. Neuvième leçon: La béatitude et la liberté”, *Leçons sur Spinoza*, Paris, La Table Ronde, 2003.

Bove, L., *La estrategia del* conatus. *Afirmación y resistencia en Spinoza*, trad. por G. Sanz Espinar, Madrid, Tierra de nadie ediciones, 2009.

Balibar, É., *Spinoza y la política,* Buenos Aires, Prometeo, 2011.

Chaui, M., *Política en Spinoza*, trad. por F. Gómez, Buenos Aires, Gorla, 2012.

Nadler, S., *A Book Forged in Hell*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

Macherey, P., *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza*, Cinquième partie, París, Preses Universitaires de France, 1998.

Peña García, V., “Introducción” a la *Ética demostrada según el orden geométrico,* Madrid, Alianza, 2009.

Solé, M. J., *Spinoza en Alemania*, Córdoba, Brujas, 2011.

Spinoza, B., Ética demostrada según el orden geométrico, trad. por V. Peña, Madrid, Alianza, 2009.

---, Tratado teológico- político, trad. por A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2008.

Tatián, D., “Spinoza y la cuestión democrática” en Tatián, D. (comp.), *Spinoza, Noveno Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2013.

Libertad, filosofía y buen sentido / sentido común

PASAJES
CRUZADOS

SPINOZA

1) “Quienes no saben separar la filosofía de la teología, discuten si la Escritura debe ser esclava de la razón o, al contrario, la razón de la Escritura. Esto último es defendido por los escépticos, que niegan la certeza de la razón; lo primero, en cambio, por los dogmáticos. Por cuanto hemos dicho ya, consta, sin embargo, que yerran totalmente tanto unos como otros, puesto que ambas sentencias corrompen necesariamente la razón o la Escritura.” (TTP 180. Trad. cast.: 318)

2) “Todos deben conceder, en verdad, que Dios nada puede ser ni concebirse. Pues todos reconocen que Dios es la única causa de todas las cosas, y tanto de su esencia como de su existencia; esto es, Dios es causa de las cosas no sólo según el devenir, como dicen, sino también según el ser [...]. Y la causa de esto ha sido, creo, que no se han atenido al orden del filosofar. Pues han creído que la naturaleza divina, sobre la que debían reflexionar antes que nada, ya que es prioritaria tanto en el orden del conocimiento como en el de la naturaleza, era la última en el orden del conocimiento y que las cosas llamadas objetos de los sentidos eran anteriores a todo lo demás. De ello ha resultado que, al considerar las cosas de la naturaleza, han pensado en todo menos en la naturaleza divina, y, al intentar más tarde considerar ésta, no han podido valerse de aquellas primeras ficciones suyas sobre las que habían construido el conocimiento de las cosas de la naturaleza, dado que de nada les servían para conocer la naturaleza divina.” (E II, 10, esc.)

3) “Por consiguiente, mientras tratamos de la investigación de las cosas nunca nos estará permitido inferir algo de nociones abstractas, y deberemos tener el mayor cuidado de no confundir las cosas que sólo están en el entendimiento con las que están en la realidad. La mejor inferencia será la que desentrañemos de alguna esencia particular afirmativa o de una verdadera y legítima definición. Pues de los solos axiomas universales el entendimiento no puede descender a las cosas singulares [...]. La definición, para que pueda llamarse perfecta, deberá explicar la íntima esencia de la cosa y cuidar de no poner en su lugar algunas de sus propiedades.” (TIE 34. Trad. cast.: 86)

4) "La fe es un asentimiento firme, fundado en razones, por el cual estoy convencido en mi entendimiento de que la cosa es verdaderamente y fuera de mi entendimiento tal como yo estoy convencido (de ella) en mi entendimiento. Digo *un asentimiento firme, fundado en razones,* para distinguirla tanto de la opinión, que siempre es dudosa y está sujeta a error, como del saber, que no consiste en una convicción fundada en razones, sino en una unión inmediata con la cosa misma. Digo que la cosa es verdaderamente y tal fuera de mi entendimiento: *verdaderamente,* porque las razones no me pueden engañar en esto, ya que, de lo contrario, no se distinguiría de la opinión; *tal,* porque ella sólo me puede decir qué le corresponde ser a la cosa, y no qué es la cosa en verdad, ya que, en otro caso, no se distinguiría del saber; *fuera,* porque nos hace disfrutar intelectualmente, no de lo que está en nosotros, sino de lo que está fuera de nosotros." (KV 59. Trad. cast.: 106)

HEGEL

1) "La esencia de la filosofía justamente carece de base para las peculiaridades, y para llegar a ella es necesario, puesto que el cuerpo expresa la suma de las peculiaridades, zambullirse en su elemento à corps perdu; pues la razón, que encuentra a la conciencia atrapada en peculiaridades, llega a ser especulación filosófica elevándose hasta sí misma y confiándose a sí misma y a lo absoluto, que al mismo tiempo se convierte en su objeto. La razón no pone en juego más que las finitudes de la conciencia y, para remontarlas y construir lo absoluto en la conciencia, se eleva a la especulación, y en la falta de fundamento para las limitaciones y las peculiaridades ha captado en sí misma su fundamentación propia. Puesto que la especulación es la actividad de la razón única y universal hacia sí misma, en lugar de ver en los sistemas filosóficos de las diferentes épocas y cerebros tan sólo procedimientos y puntos de vista puramente peculiares, como ha liberado a su propio punto de vista de las contingencias y limitaciones, debe encontrarse a sí misma a través de las formas particulares –de lo contrario encontraría una mera variedad de conceptos intelectivos y de opiniones y una tal variedad no es ninguna filosofía–" (Diff 11-12).

2) "Si para el sentido común sólo aparece el aspecto aniquilante de la especulación, tampoco se le muestra este aniquilar en todo su alcance. Si pudiera captar este alcance, no tendría a la especulación por enemiga suya; pues la especulación exige asimismo en la síntesis suprema de lo consciente y de lo inconsciente, la aniquilación de la conciencia misma y, por ende, la razón hunde su reflexión sobre la identidad absoluta y su saber, y se hunde a sí misma, en su propio abismo, y en esta noche de la mera reflexión y del entendimiento razonador, que es el mediodía de la vida, pueden encontrarse ambas" (Diff 23).

3) "Se presupone, a partir del más vulgar empirismo, algo frente a lo que se asusta cualquier especulación, a saber, el ser absoluto de una conciencia humana y de una cosa sintiente y de una cosa sentida y su comunidad [...]. [M]ediante la absoluta asunción, no analizada, de una cosa sintiente y una que debe ser sentida queda fuera de juego cualquier filosofía" (GuW 349).

4) "También lo que el llamado sentido común (*gesunde Menschenverstand*) conoce como lo racional son igualmente singularidades extraídas de lo absoluto a la conciencia, puntos luminosos, que se elevan aislados de la noche de la totalidad, con los cuales el hombre se orienta racionalmente en la vida. Para él son puntos de vista justos, exactos, correctos, de los que parte y a los que se remite. Pero en realidad el hombre tiene también tal comienzo en su verdad sólo porque le acompaña un sentimiento de lo absoluto y únicamente esto les da sentido [...]. Por eso la especulación comprende bien el sentido común (*gesunden Menschnverstand*), pero el sentido común no comprende el hacer de la especulación. La especulación reconoce como realidad del conocimiento sólo el ser del conocimiento en la totalidad; todo lo determinado tiene para ella realidad y verdad solo en la conocida referencia a lo absoluto. Por ello conoce asimismo lo absoluto en aquello que sirve de fundamento a las máximas del sentido común; pero como para ella el conocimiento sólo tiene realidad en la medida en que éste es en lo absoluto, lo conocido y lo sabido, tal como se formula para la reflexión y tiene por ello una forma determinada, está a la vez aniquilado ante ella [...]. El sentido común no puede comprender

cómo lo que es inmediatamente cierto para él al mismo tiempo no es nada para la filosofía [...]. Pero no sólo el sentido común no puede comprender la especulación, sino que incluso tiene que odiarla cuando tiene experiencia de ella y, si no está en la plena indiferencia de la seguridad, despreciarla y perseguirla [...]. Cuando la especulación de hecho eleva los elementos finitos a lo infinito y de este modo los aniquila —y la materia y el yo, en la medida en que deben abarcar la totalidad, ya no son yo, ni materia— entonces falta precisamente el último acto de la reflexión filosófica, esto es, la conciencia de su aniquilación" (Diff 20).

DELEUZE

1) "Cada vez que la ciencia, la filosofía y el buen sentido se encuentran, es inevitable que el buen sentido en persona se tome por una ciencia y una filosofía (por ello, esos encuentros deben evitarse con el mayor cuidado). Por lo tanto, se trata de la esencia del buen sentido. Esa esencia está bien indicada por Hegel, de modo conciso, en la *Diferencia de los sistemas de Fichte y de Schelling*: el buen sentido es la verdad parcial, en tanto se le una el sentimiento de lo absoluto. La verdad como razón está en él en estado parcial, y lo absoluto, como sentimiento. Pero ¿cómo el sentimiento de lo absoluto se une a la verdad parcial? El buen sentido es esencialmente distribuidor, repartidor: *por una parte* y *por otra parte*, son las formas de su chatura o de su falsa profundidad. Reparte las cosas. Sin embargo, es evidente que no toda distribución está hecha con buen sentido: hay distribuciones de la locura, locas reparticiones; quizás, hasta corresponde al buen sentido suponer la locura y acudir luego a corregir lo que hay de loco en una distribución previa. Una distribución está hecha de acuerdo con el buen sentido cuando tiende por sí misma a conjurar la diferencia en lo distribuido. Es sólo cuando se supone que la desigualdad de las partes se anula con el tiempo y en el medio ambiente, que la repartición concuerda efectivamente con el buen sentido, o sigue un sentido que llaman bueno. El buen sentido es, por naturaleza, escatológico, profeta de una compensación y de una uniformización finales. Si aparece en segundo término, es porque supone la loca

distribución, la distribución nómade, instantánea, la anarquía coronada, la diferencia. Pero él, el sedentario y el paciente, él que dispone del tiempo, corrige la diferencia, la introduce en un medio que debe originar la anulación de las diferencias o la compensación de las partes. El mismo es el «medio». Pensándose entre los extremos, los conjura; llena el intervalo entre ellos. No niega las diferencias, por el contrario, procede de modo tal que ellas se niegan en las condiciones de la extensión y en el orden del tiempo. Multiplica las medias y, como el demiurgo de Platón, no cesa, pacientemente, de conjurar lo desigual en lo divisible. El buen sentido es la ideología de las clases medias que se reconocen en la igualdad como producto abstracto. Sueña menos con actuar que con constituir el medio natural, el elemento de una acción que va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado: así ocurre con el buen sentido de la economía política en el siglo XVIII, que ve en la clase de los comerciantes la compensación natural de los extremos, y en la prosperidad del comercio, el proceso mecánico de la igualación de las partes. Por consiguiente, sueña menos con actuar que con prever, y con dejar que la acción pase de lo imprevisible a lo previsible (de la producción de diferencias a su reducción). Ni contemplativo ni activo; es, sobre todo, previsor. En suma, va de la parte de las cosas a la parte del fuego: de las diferencias producidas a las diferencias reducidas. Es termodinámico. Es en ese sentido que une el sentimiento de lo absoluto a la verdad parcial." (DR 289-290. Trad. cast.: 336-337)

2) "Desde que la filosofía se asignó el rol de fundamento, no ha dejado de bendecir los poderes establecidos, y de calcar su doctrina de las facultades de los órganos de poder del Estado. El sentido común, la unidad de todas las facultades como centro del Cogito, es el consenso de Estado llevado al absoluto. Esa fue notoriamente la gran operación de la «crítica» kantiana, retomada y desarrollada por el hegelianismo. Kant no ha dejado de criticar los malos usos para bendecir mejor la función. No hay que sorprenderse de que el filósofo haya devenido profesor público o funcionario de Estado. Todo está decidido desde que la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento." (MP 466. Trad. cast: 381)

3) "Toda la teoría racionalista clásica de un «sentido común», de un buen sentido universalmente repartido, fundado en la información y la comunicación, es una manera de recubrir o de esconder, y de justificar de antemano, una facultad mucho más inquietante que es la de las consignas [*mots d'ordre*]. Facultad singularmente irracional que se avala tanto más en cuanto que se la bendice en nombre de la razón pura, nada más que la razón pura..." (MP 107-108. Trad. cast: p. 114)

Spinoza y el hombre común

Lucía Gerszenzon (UBA-CONICET)

A lo largo de las obras de Spinoza, encontramos diferentes expresiones que parecen hacer referencia a cierto conjunto de individuos. Se nos habla de aquellos que constituyen "la mayoría de los hombres", "el vulgo", "las gentes", "el mayor número"; incluso "todos los hombres". A veces, simplemente, se hace alusión a "los ignorantes" o bien a aquellos que son guiados según "la común convicción del vulgo".[1] Este contrapunto entre, por un lado, cierta idea sobre el individuo ordinario, aquel que forma parte de una mayoría caracterizada por cualidades no del todo gratas (la ignorancia en el mejor de los casos; la superstición y el fanatismo, en el peor), y, por otro lado, la figura del "hombre sabio", tiene una presencia recurrente en los escritos de Spinoza. Es absurdo negar que el recurso a cierto imaginario en torno a lo mayoritario y lo vulgar funciona en muchos casos como herramienta conceptual que permite demarcar, en primer lugar, el diagnóstico de un estado de cosas (que podría ser remitido o bien a un contexto histórico determinado, o bien a aquellos caracteres asignados a lo humano en tanto modo finito), y, en segundo lugar, un proyecto filosófico, ético y político que estas obras contienen; proyecto que, excediendo lo teórico y

[1] *Cf.* E I, Ap. y V, 41, esc. Cito las obras de Spinoza según las traducciones siguientes: *Etica. Demostrada según el orden geométrico*, trad. por V. Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980; *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. por O. Cohan, Cactus, Buenos Aires, 2006; *Tratado breve*, trad. por A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1990; *Tratado teológico-político*, trad. por A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986; *Tratado político*, trad. por A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.

conceptual en sí mismo, involucra la propuesta de una forma de vida deseada para sí y para los demás.

El *Tratado de la reforma del entendimiento* comienza, en este sentido, proponiendo un modo de vida alternativo al que el autor asigna al vulgo. Todas las cosas que este último persigue, dirá Spinoza, "... no sólo no ofrecen ningún remedio para la conservación de nuestro ser, sino que, por el contrario, la impiden y son, a menudo, causa de la destrucción de los que las poseen y siempre causa de la destrucción de los poseídos por ellas".[2] Entre estas últimas, el filósofo considera particularmente desventajosa la búsqueda de los honores, ya que "... para lograrlos —expresa— es necesario vivir según el criterio de las gentes, esto es, evitando lo que ellas vulgarmente evitan y buscando lo que ellas vulgarmente buscan".[3]

Hallamos un tono acorde al del *Tratado*, en este sentido, en algunos pasajes de la *Ética*, siendo el Apéndice a la Primera Parte uno de los más representativos. Allí Spinoza considera que la mayoría, a causa de su ignorancia, presta asentimiento al prejuicio de la finalidad. Esto último no obedece a una cuestión aleatoria, sino que está ligado a un hecho fundamental que, según el filósofo, "todos deben recono-

[2] TIE, §7. Trad. cast.: 46.

[3] *Ibíd.*, §5. Trad. cast.: 45. Respecto de la opinión que merecen estos "bienes ordinarios" para el filósofo, véase *ibíd.*, §3-6 (trad. cast.: 44-45): "Estuve meditando, pues, si acaso era posible llegar al nuevo modo de vida o, cuando menos, a su certeza, sin cambiar el orden y modo ordinario de mi vida, y muchas veces lo intenté en vano. Pues lo que con mayor frecuencia se presenta en la vida y lo que los hombres, según puede inferirse de sus acciones, consideran como el bien supremo, se reduce a estas tres cosas: riquezas, honores y deseo sexual. De tal modo distraen al espíritu estas tres solicitaciones que no puede pensar en ningún otro bien. Así, en lo que atañe al deseo sexual, el alma queda tan suspensa de él como si descansara en un bien verdadero, lo que le impide en absoluto pensar en otra cosa. Pero a este goce sucede una profunda tristeza, que, si bien no pone en suspenso al espíritu, por lo menos lo perturba y embota. También la persecución de los honores y de las riquezas distrae no poco al espíritu, especialmente cuando se les busca por sí mismos pues entonces se les supone el bien supremo. Los honores distraen aún más al espíritu, ya que se les considera siempre como un bien en sí y como el fin último al que todo se encamina." Como se puede ver a partir de este texto, los bienes que suelen ser perseguidos "comúnmente" por los individuos no son calificados como malos en sí mismos, sino en función de que, en la mayoría de los casos, impiden u obstaculizan la búsqueda de un bien mayor. Por otro lado, estos últimos son bienes inciertos por su naturaleza, a diferencia de aquello que el filósofo concibe como *bien verdadero*, que será considerado incierto solamente en cuanto a su obtención.

cer": que todos nacemos ignorantes de las cosas y, al mismo tiempo, tenemos apetitos de buscar lo que nos es útil. De modo que tendemos a considerar aquellos eventos de la naturaleza que son funcionales a nuestra propia utilidad como si hubieran sido organizados adrede con la finalidad de satisfacernos. El común de la gente, según Spinoza, tienen la tendencia a entender la naturaleza entera como organizada según fines, es decir, de manera falsa.

En términos generales, estos seres "comunes" tienden a confundir los modos de imaginar propios de la subjetividad de cada uno con los verdaderos atributos de las cosas. Esto, a su vez, genera controversias entre los individuos:

> Una vez que los hombres se han persuadido de que todo lo que ocurre por causa de ellos, han debido juzgar como lo principal en toda cosa aquello que les resultaba más útil, y estimar como las más excelentes de todas aquellas cosas que les afectaban del mejor modo. [...] Cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación. Por ello, no es de admirar (notémoslo de pasada) que hayan surgido entre los hombres tantas controversias como conocemos, y de ellas, por último, el escepticismo. Pues, aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchas cosas, difieren, con todo, en muchas más, y por eso lo que a uno le parece bueno, parece malo a otro; lo que ordenado a uno, a otro confuso; lo agradable para uno es desagradable para otro... [4]

Adicionalmente, en relación a la falsa doctrina de la finalidad, el vulgo, dirá Spinoza, adora como intérpretes de la naturaleza a aquellos que sustentan su autoridad sobre la reducción a la ignorancia, condenando como herejes a quienes buscan conocer las verdaderas causas de las cosas.[5]

---

4 E I, Ap.

5 En este sentido, expresa Spinoza que los secuaces de la doctrina de la finalidad, "...que han querido exhibir su ingenio señalando fines a las cosas, han introducido, para probar esta doctrina suya, una nueva manera de argumentar, a saber: la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia, lo que muestra que no había ningún otro medio de probarla. Pues si, por ejemplo, cayese una piedra desde lo alto sobre la cabeza de alguien, y lo matase, demostrarán

Por otro lado, en el Prefacio al *Tratado teológico político* Spinoza se dirige explícitamente hacia un "filósofo lector" como destinatario intencionado de la obra.[6] Esto es expresado en los términos siguientes:

> He ahí, filósofo lector, los temas que someto a tu examen. Confío en que, por la importancia y la utilidad del asunto, tanto de toda la obra como de cada capítulo, serán bien acogidos. Aún añadiría otras muchas cosas, pero no quiero que este prefacio se convierta en un volumen. Aparte de que lo más importante es, según creo, de sobra conocido por los filósofos. Y, *en cuanto a los demás, no tengo especial interés en encomendarles mi tratado, ya que no hay nada que me haga esperar que les pueda agradar por algún motivo*. Sé, en efecto, con qué pertinacia se arraigan en la mente aquellos prejuicios que el alma ha abrazado bajo la apariencia de la piedad. Sé también que es tan imposible que el vulgo se libere de la superstición como del miedo. Y sé, finalmente, que la constancia del

que la piedra ha caído para matar a ese hombre, de la manera siguiente. Si no ha caído con dicho fin, queriéndolo Dios, ¿cómo han podido juntarse al azar tantas circunstancias? (y, efectivamente, a menudo concurren muchas a la vez). Acaso responderéis que ello ha sucedido porque el viento soplaba y el hombre pasaba por allí. Pero —insistirán— ¿por qué soplaba entonces el viento? ¿Por qué el hombre pasaba por allí entonces? Si respondéis, de nuevo, que el viento se levantó porque el mar, estando el tiempo aún tranquilo, había empezado a agitarse el día anterior, y que el hombre había sido invitado por un amigo, insistirán de nuevo, a su vez —ya que el preguntar no tiene fin—: ¿y por qué se agitaba el mar? ¿Por qué el hombre fue invitado en aquel momento? Y, de tal suerte, *no cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia."* (Subrayado nuestro). A continuación, Spinoza considera que quienes intenten, contrariamente, alcanzar un entendimiento racional de las verdaderas causas de las cosas de la naturaleza, serán considerados impíos y herejes por aquellos a quienes el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza. Estos últimos, expresa el filósofo, "…saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad." (*Ibídem*)

6 La utilización spinoziana de vocablos como "filósofos" y "filosofía" no se halla exenta de ambigüedades. Spinoza a veces remite peyorativamente a los "filósofos", pero esto no parece implicar un abandono conceptual de la productividad del término. Como expresa P.-F. Moreau, el término "filosofía" tiene en la obra de Spinoza un referente no en tanto un sistema consolidado de saberes, sino como actividad en sí misma, y, en este sentido, posee un carácter demarcatorio: "Así pues, si aún puede darse un uso positivo del término «filósofo», no es en referencia a la tranquila universalidad de la ciencia; puede darse, por el contrario, como instancia de división. El filósofo, en esta acepción, es quien sabe distinguir concepto y ficción, y quien por ello mismo se distingue de los (otros) «filósofos», necesariamente desgarrados por la división de sus ficciones —como lo están los hombres por la división de sus pasiones." (*Cf.* Moreau, P.-F., "¿Qué es la filosofía? Spinoza y la práctica de la demarcación", en *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, Madrid, A. Machado Libros, 2014, pp., 121-135)

> vulgo es la contumacia y que no se guía por la razón, sino que se deja arrastrar por los impulsos, tanto para alabar como para vituperar. Por consiguiente, *no invito a leer esto ni al vulgo ni a todos aquellos que son víctimas de las mismas pasiones*; preferiría que olvidaran totalmente este libro, antes que verles ofendidos interpretándolo perversamente, como suelen hacerlo todo.[7]

A continuación, Spinoza agrega, respecto de estos últimos, que no sólo no sacarían ningún tipo de provecho de la lectura del libro, sino que incluso agenciarían como un obstáculo para que otros individuos (¿menos vulgares?) puedan filosofar libremente.

El recurso a la idea de lo mayoritario o lo vulgar encarnada por estos que podríamos llamar “hombres comunes” no carece, en este sentido, de aspectos paradójicos. En primer lugar, funciona muchas veces como contrapunto, casi como aquello que nos permitiría definir, por el opuesto, aquello “tan difícil como raro” que constituye el objetivo de la actividad filosófica. Entonces, el interrogante que emerge de manera inmediata (y tal vez urgente) es pertinente para ser aplicado al caso del spinozismo, pero también al de nuestra actividad profesional entendida en un sentido más amplio: *¿necesita la filosofía del sentido común para demarcarse a sí misma?* ¿Hay filosofía posible más allá de su definición y delimitación como lo que se aleja o se extraña de todo eso que incluimos en esta bolsa cuya etiqueta nombra “común”? ¿Acaso no estuvo constituida nuestra disciplina, desde su origen mismo, en parte como delimitación de aquello que pretende no ser (opinión, dogma, o como queramos llamarle)?

El spinozismo, en tanto proyecto filosófico y de vida (tal como aparece trazado en el comienzo del *Tratado de la reforma*, por ejemplo) se constituye desde el sitio de partida de una “vida ordinaria” —en palabras de Spinoza—, donde todo lo que ocurre es considerado vano y fútil; punto que el filósofo se propone abandonar en vistas a la búsqueda de un *bien verdadero* cuyo hallazgo le permita, por el contrario,

---

7 TTP 12. Trad. cast.: 72. Subrayado nuestro.

"gozar eternamente de una alegría suprema y continua".[8]

En segundo lugar, sin embargo, esta dimensión de lo que podemos llamar "común" posee a su vez un lugar central en las obras de Spinoza ya no desde una valoración negativa (como aquello de lo cual una vida filosófica debería alejarse para constituirse como tal) sino también como aquello que forma parte inescindible de todo proyecto filosófico, ético y político digno de ser deseado. El objetivo trazado por Spinoza (siendo esta una constante que podemos verificar a lo largo de toda su obra) es, tal como expresa el *Tratado de la reforma,* alcanzar el conocimiento de la unión del espíritu con toda la Naturaleza y gozar de esa condición junto con otros individuos:

> Este es el fin que busco, es decir, adquirir esa condición y tratar de que otros muchos la adquieran conmigo, pues también atañe a mi felicidad que muchos otros comprendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y sus deseos coincidan enteramente con mi entendimiento y mis deseos. Para que esto ocurra, es necesario tener de la Naturaleza un conocimiento suficiente para adquirir tal condición y además formar una sociedad tal como sería de desear para que *el mayor número* llegue, tan fácil y seguramente como sea posible, a esa meta.[9]

Hay algo, en este sentido, que podemos considerar de interés. La referencia a la noción del "mayor número" y su inclusión dentro del objetivo de una ética filosófica como tal no es aleatoria, sino que responde a las características que Spinoza asigna a la racionalidad y al pensamiento en sí mismos. La declaración que considera ineludible que la meta del conocimiento sea compartida lo máximo posible con otros, incluso en un sentido que podríamos llamar "numérico", se halla

---

8 Así lo expresan las palabras inaugurales de dicha obra: "Después que la experiencia me hubo enseñado que todo lo que ocurre frecuentemente en la vida ordinaria es vano y fútil, y al ver que todo lo que para mí era objeto o motivo de temor no contenía en sí nada bueno ni malo, fuera del efecto que ejercía en mi alma, decidí finalmente investigar si no habría algo que fuese un bien verdadero, posible de alcanzar y el único capaz de afectar al alma una vez rechazadas todas las demás cosas; más aún, si no habría algo cuyo hallazgo y adquisición me permitiera gozar eternamente de una alegría suprema y continua." (TIE, §1. Trad. cast.: 44)

9 TIE, §14. Trad. cast.: 48-49.

lejos de ser una mera expresión sin otro sentido que exceda el de las buenas intenciones. La consideración de unirse no sólo con otros individuos humanos, sino también con el mayor número posible de estos, es fundamental en este proyecto por el simple motivo de que —como expresa la cuarta parte de la *Ética*, proposición 28— el supremo bien del alma, y su suprema virtud, es el conocimiento. Acceder a la verdad, al conocimiento adecuado de las cosas, es lo que constituye la libertad y la felicidad del individuo. Y aquello que es común, en este sentido, tiene un valor fundamental para este último, ya que sólo puede ser concebido adecuadamente, como establece Spinoza en la proposición 38 de *Ética* II. Siempre que se trate de algo verdaderamente común entre un individuo y otro, eso que tienen en común constituirá el objeto de una idea que será, en todos los casos, adecuada.[10]

El bien supremo es considerado común, en este sentido, porque no se halla ligado a cuestiones aleatorias, sino que responde a ciertas características que —a pesar de no involucrar la ficcional idea de una esencia universal del ser humano— son asignadas a la naturaleza de la razón en sí misma.[11] Como expresa Spinoza en el *Tratado político*,

---

10 Como establece dicha proposición, "Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente." Este es el origen de las nociones comunes que son objeto del segundo género de conocimiento: "De aquí se sigue que hay ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres. Pues (por el Lema 2) todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales (por la Proposición anterior) deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente." (E II, 28, cor.)

11 Esto no debería implicar, sin embargo, una anulación de los aspectos plurales y especificidades de los individuos. Algunos autores contemporáneos, principalmente desde la corriente del autonomismo, han dado especial importancia, en este sentido, al concepto de "multitud" en el *Tratado político*. Por ejemplo, Paolo Virno opone las filosofías políticas de Spinoza y de Hobbes a partir de dicha noción: "Las dos polaridades, pueblo y multitud, tienen como padres putativos a Hobbes y Spinoza. Para Spinoza, el concepto de *multitud* indica una *pluralidad que persiste como tal* en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes (comunitarios), sin converger en un Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto. Multitud es la forma de existencia social y política de los muchos en tanto muchos: forma permanente, no episódica o intersticial. Para Spinoza, la *multitud* es la base, el fundamento de las libertades civiles." (Virno, P., *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Colihue, Buenos Aires, 2008, pp. 11-12). También A. Negri opone la filosofía de Hobbes, donde "la libertad se rinde ante el poder", a la de Spinoza, donde sucedería lo opuesto, a partir del concepto de multitud del *TP*: "La idea de *multitudo* transforma el potencial renacentista utópico y ambiguo que la caracteriza en proyecto y genealogía de lo colectivo, como articulación y

por "vida humana" entendemos aquella que se define "no por la sola circulación de sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida del alma."[12] En este mismo sentido, la dimensión común del bien que constituye el conocimiento no es una cualidad secundaria, sino que responde al carácter pensante que es inescindible de lo humano tal como lo entiende Spinoza. Simplemente, como expresa el *Tratado breve*, sin la guía del entendimiento "vivimos como fuera de nuestro elemento".[13] El axioma que establece que "El hombre piensa"[14] es, en este sentido, una de las piezas insoslayables de esta geometría.

El escolio a la proposición 36 de *Ética* IV se encarga justamente de discutir contra la idea de que fuese posible que el bien supremo no sea común. Dice Spinoza:

> Si alguien preguntase ¿qué pasaría si el supremo bien de los que siguen la virtud no fuese común a todos?, ¿acaso no se seguiría, como pretendidamente ocurría anteriormente (ver Proposición 34 de esta Parte), que los hombres que viven bajo la guía de la razón, esto es *(por la Proposición 35 de esta Parte),* los hombres en cuanto que concuerdan en naturaleza, serían contrarios entre sí?, le respondería: el hecho de que el supremo bien del hombre sea común a todos no nace de un accidente, sino de la naturaleza misma de la razón, pues ello se deduce indudablemente de la esencia humana misma, en cuanto definida por la razón, y el hombre no podría ser ni concebirse si no tuviera la potestad de gozar de ese supremo bien.[15]

Entonces, a pesar de hallar a lo largo de las obras de Spinoza cier-

---

constitución conscientes del conjunto, de la totalidad. La revolución y su margen son por esto en Spinoza el terreno en el cual se funda una extraordinaria operación de prefiguración del problema fundamental de la filosofía en los siglos siguientes: la constitución de lo colectivo como praxis." (Negri, A., *La anomalía salvaje. Poder y potencia en Baruch Spinoza*, Buenos Aires, Waldhuter Editores, 2015, pp. 50-51)

12 TP 296. Trad. cast.: 120.

13 KV 108. Trad. cast.: 163.

14 E II, ax. II.

15 E IV, 36, esc.

ta valoración negativa de lo "ordinario" —como mencionamos al comienzo—, esto de ninguna manera implica una evaluación positiva de aquello caracterizado como "extraordinario". Encontramos una clara expresión de esto último, por ejemplo, en el *Tratado teológico-político*. Allí Spinoza considera que es más bien la ignorancia de las causas del conocimiento profético la que hace que éste sea considerado extraordinario y admirado por los hombres. A su vez, analiza la opinión de los hebreos según la cual éstos creen ser superiores a los demás, por considerarse a sí mismos como los elegidos de Dios. Esta opinión, establece el filósofo, sólo puede estar basada en la ignorancia de los sujetos y no en su auténtica felicidad. La verdadera beatitud, dice, "consiste exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo."[16] Quien disfruta de considerarse superior a los demás, o poseedor de algo que los otros no tienen, disfruta del mal del otro, y, por lo tanto, es envidioso y malo. Los hebreos no conocieron la verdadera felicidad, porque —dice Spinoza— "es evidente que ellos no hubieran sido menos felices, si Dios hubiera llamado a todos por igual a la salvación."[17] De este modo, Spinoza relaciona directamente los usos políticos de pasiones como la admiración y la envidia, y de valores como lo extraordinario, lo raro y lo superior a lo común de la naturaleza humana, con la imaginación y la ignorancia. El conocimiento racional no está ligado a la consideración de lo raro y lo extraordinario, sino que es necesariamente común a todos los seres humanos.

Como breve reflexión final, sugerimos que esta ambigüedad que, de manera adrede (aunque no malintencionada), hemos resumido bajo el título de "hombres comunes", lejos de implicar un recurso anecdótico dentro de la retórica spinoziana, o bien algún tipo de desprecio docto a las masas, encarna una de las tensiones más definitorias de una antropología que se basa en considerar al ser humano como modo finito o parte de la Naturaleza. Por un lado, es

---

16 TTP 44. Trad. cast.: 116.

17 *Ibíd.*, 45. Trad. cast.: 117.

esta característica la que hace que el común de los individuos permanezca en la ignorancia de aquello que los excede, y que tienda a lo que Spinoza llamó "servidumbre", es decir, a una fluctuación constante debida a la determinación por causas externas. Pero, por otro lado, la conciencia de ser parte de un todo es también una condición ineludible de la libertad humana, una vez entendido que esta no consiste en una abstracción de todo lo que es externo al individuo sino, por el contrario, en una unión con la totalidad que puede y debe ser, para cada una de sus partes, común.

Bibliografía

Negri, A., *La anomalía salvaje. Poder y potencia en Baruch Spinoza,* Buenos Aires, Waldhuter Editores, 2015.

Moreau, P.-F., *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, Madrid, A. Machado Libros, 2014.

Spinoza, B. de, *Ética. Demostrada según el orden geométrico,* trad. por V. Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980.

---, *Tratado breve,* trad. por A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1990.

---, *Tratado político,* trad. por A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.

---, *Tratado de la reforma del entendimiento,* trad. por O. Cohan, Buenos Aires, Cactus, 2006.

---, *Tratado teológico-político,* trad. por A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.

Virno, P., *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Buenos Aires, Colihue, 2008.

El único héroe de la filosofía: Spinoza según Hegel en el escrito de la *Diferencia*

María Jimena Solé (UBA-CONICET)

"[L]eer a un filósofo es un *actuar* y no un *ser*",[1] decíamos con Mariano Gaudio y Julián Ferreyra en el prólogo al primer volumen de *Caminos Cruzados*. La lectura filosófica nos transforma; y transforma también los textos que leemos. La filosofía es una actividad en perpetuo devenir. No es un producto ya concluido, una doctrina cerrada, una verdad petrificada. En *este* sentido proponíamos pensar nuestra actividad como un recorrido, un camino; pero no un camino ya trazado, que une dos sitios, como en una cartografía fija, sino como "[e]l camino que es en sí mismo lo que se trata de recorrer, el objeto de exploración, que se va construyendo independientemente del punto de partida, del destino y las escalas".[2] Cada sistema, cada libro, cada idea es un camino: algo que se hace, que deviene, que cambia, algo siempre abierto, siempre en relación.

Decíamos también en ese prólogo que cruzar no es comparar. Comparar supone tratar a los filósofos y sus ideas como cosas estáticas. ¿Cómo comparar lo que está en movimiento? Lo que buscamos con esta imagen del cruce de caminos es, por el contrario, revelar la complejidad de cada uno de esos caminos, observar sus metamorfosis, descubrir lo que es problemático. "El cruce", decíamos, "interpela la trama relacional, la sacude del sueño de sistema, y con esto el filoso-

1 Gaudio, M., Solé, M. J. y Ferreyra, J., "Prólogo" en *Idem*. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, p. 8.

2 *Ibidem*.

far entre filósofos gana mucha vitalidad".[3] Vitalizar todavía más aquello que es movimiento y vida. De eso se tratan estas experiencias.

Efectivamente, experimentamos en carne propia que las encrucijadas potencian la actividad de filosofar. Y también lo vemos claramente en los filósofos que estudiamos: ellos mismos, caminos filosóficos, son radicalmente transformados por ciertos encuentros —cruces de caminos que a veces se parecen más a colisiones de universos. Quizás toda la historia de la filosofía podría reconstruirse en esta clave: como un conjunto de colisiones que, sucesiva y simultáneamente, van produciendo todos los cambiantes caminos del pensamiento. Al menos, si nos concentramos en los tres filósofos/caminos/universos que nos convocan en esta oportunidad, no cabe duda de que el encuentro con Spinoza sacude, transforma y vivifica tanto a Hegel como a Deleuze.

Spinoza "es el príncipe de los filósofos", dice Deleuze, junto a Guattari, en *¿Qué es la filosofía?*, porque "no pactó con la trascendencia", "[e]ncontró la única libertad en la inmanencia" y "llevó a buen puerto la filosofía, porque cumplió su supuesto prefilosófico".[4] La creación de conceptos, requiere de ese plano de inmanencia como lo no filosófico, como un presupuesto que no existe ni antes ni más allá de la filosofía misma pero sin el cual ella es imposible. Spinoza es el príncipe de los filósofos porque puso de manifiesto que el plano de inmanencia "está ahí", lo pensó como "el afuera y el adentro del pensamiento" como "lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado". Por eso, según Deleuze, "Spinoza es el Cristo de los filósofos". Es el misterio, la posibilidad de lo imposible. "Mostró, estableció, pensó el plano de inmanencia «mejor», es decir el más puro, el que no se entrega a lo trascendente ni vuelve a conferir trascendencia, el que inspira menos ilusiones, menos malos sentimiento y percepciones erróneas…".[5]

---

3 *Ibid.*, p. 9.

4 QQP 49. Utilizo la siguiente traducción: Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. por T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 51-52.

5 QQP 59. Trad. cast.: p. 62.

Casi dos siglos antes, también Hegel había sido impactado por Spinoza. Contra la tendencia generalizada de su época, que combatía al spinozismo y denunciaba sus inconsistencias, sus peligros, sus absurdos, el joven Hegel, recién llegado a Jena, experimenta el encuentro con Spinoza de un modo completamente original. Esto se comprueba en su primer libro publicado, que aparece en 1801 y está dedicado a exponer, tal como el título lo indica, la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*.[6] Pero el libro incluye una primera parte en la que Hegel reflexiona acerca de qué es la filosofía, cuál es su tarea y cómo debe ser llevada a cabo. Spinoza es presentado allí como el único pensador de la historia que logró producir un sistema auténticamente filosófico. Por eso creo que podemos afirmar, aunque Hegel no lo diga expresamente, que en este momento de su vida, en este trayecto inicial de su recorrido intelectual, considera a Spinoza *el único héroe de la filosofía*.

Para mostrar que esto es así, primero (1) desarrollaré la concepción de la filosofía que Hegel presenta en el escrito de la *Diferencia*. Luego (2) abordaré lo que Hegel presenta como la tarea de la filosofía y finalmente (3) intentaré poner en evidencia que, según Hegel, Spinoza logra llevar a cabo esa tarea y su sistema es, por lo tanto, un auténtico sistema filosófico.[7]

Ahora bien, a lo largo de este desarrollo, se pondrá también en evidencia el vínculo estrecho que existe, según Hegel, entre filosofía y libertad. Tal como Hegel la presenta en esta obra, la tarea de la filosofía es esencialmente un ejercicio de liberación. Se trata de liberarse de ciertas peculiaridades y particularidades que obstaculizan el acceso a

---

[6] Hegel, G. W. F., *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Jena, Seidler, 1801. Cito esta obra según la siguiente traducción: Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, trad. por Ma. Del C. Paredes Martín, Madrid, Técnos, 1990.

[7] El vínculo entre Hegel y Spinoza ha sido estudiado por numerosos especialistas, algunos de los cuales se mencionan en la Bibliografía. Acerca de la importancia de Spinoza en Hegel, durante los años de Francfurt y Jena, recomiendo el libro de Sandra Palermo, *Il bisogno della filosofía. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Milano/Udine, Mimesis, 2011.

la verdad, a lo absoluto, a la unidad originaria. Sin embargo, la filosofía está también condicionada por ciertas circunstancias, tiene también un aspecto que no es libre y que obliga a abrazar determinada peculiaridad. Así pues, como un segundo objetivo de este artículo, me propongo explorar cómo se resuelve según Hegel ese vínculo —que se revela como una tensión— entre filosofía y libertad. Y también para esto recurriré a la imagen que Hegel presenta de la filosofía spinoziana.

(1) Qué es la filosofía

Hegel define la filosofía o especulación como "la actividad de la razón única y universal hacia sí misma"[8] y caracteriza la razón como la manifestación de lo absoluto. Absoluto y razón "son eternamente una y la misma cosa".[9] Por eso, cuando la razón se vuelve sobre sí misma, cuando se dedica a conocerse a sí misma, el resultado es lo que Hegel presenta como la actividad de "construir lo absoluto en la conciencia".[10] Eso es la filosofía.

Se siguen de aquí algunas consecuencias importantes. En primer lugar, así entendida, la filosofía es, en todo tiempo y lugar, la misma. "[C]on respecto a la esencia interna de la filosofía, no hay ni predecesores ni sucesores",[11] sostiene Hegel. Los sistemas filosóficos del pasado no pueden ser considerados como ejercicios previos, preparatorios para la verdadera filosofía. La filosofía no es un oficio que pueda ser mejorado mediante un perfeccionamiento de las técnicas. Cuando la razón se centra en sí misma y se conoce a sí misma, produce una verdadera filosofía.

En segundo lugar, Hegel rechaza la existencia de *puntos de vista peculiares* (*eigentümlichen Ansichten*) de la filosofía. "¿Cómo lo racio-

8 Diff 12. Trad. cast.: 16.

9 Diff 10. Trad. cast.: 14.

10 Diff 11. Trad. cast.: 16.

11 Diff 10. Trad. cast.: 14.

nal habría de ser peculiar?",[12] se pregunta. Si la esencia de la filosofía —el principio de la especulación, lo Absoluto— es siempre la misma en todo tiempo y lugar, lo peculiar, lo propio, lo característico sólo puede pertenecer a la *forma* de una filosofía. Por eso Hegel sostiene que, dado que el cuerpo expresa la suma de las peculiaridades, para llegar a la *esencia* de la filosofía es necesario "zambullirse en su elemento *à corps perdu*".[13]

Según Hegel, la razón debe construir lo Absoluto para la conciencia. Para ello, el primer requisito es liberar a la conciencia que se encuentra atrapada en peculiaridades. Sólo de este modo la razón llega a ser especulación filosófica: "elevándose hasta sí misma y confiándose a sí misma y a lo absoluto, que al mismo tiempo se convierte en su objeto".[14] La actividad de la razón que especula consiste en liberar a la conciencia de las peculiaridades en las que se encuentra atrapada. Únicamente mediante este liberarse de las contingencias la razón descubre que no hay fundamento para esas limitaciones y peculiaridades: "ha captado en sí misma su fundamentación propia".[15]

Ahora bien, las peculiaridades de las que la razón libera a la conciencia no son más que "las finitudes de la conciencia",[16] las contingencias, las limitaciones sin fundamento que la mantienen atrapada y que, como veremos en la próxima sección, son producto de la actividad del entendimiento. No se trata de reivindicar un universalismo sin particularidades. La filosofía, cuya esencia es siempre la misma en todo tiempo y lugar, debe plasmarse en figuras que son propias de cada época y de cada latitud. En efecto, existe según Hegel una "verdadera peculiaridad" que es propia de toda filosofía, y que presenta como "la individualidad interesante en la cual la ra-

---

12 Diff 10. Trad. cast.: 14.

13 Diff 11. Trad. cast.: 16.

14 Diff 11. Trad. cast.: 16.

15 Diff 12. Trad. cast.: 16.

16 Diff 11. Trad. cast.: 16.

zón, con los materiales de construcción de una época particular, se ha organizado una figura".[17]

Esa forma particular que posee una filosofía, sostiene Hegel, brota de dos fuentes. Por un lado "de la originalidad viviente del espíritu que en ella ha restablecido por sí mismo y configurado por su propia actividad la armonía desgarrada".[18] Por otro lado, brota "de la forma particular que tiene la escisión, de la que surge el sistema".[19] La individualidad interesante que constituye la forma de un sistema de auténtica filosofía, esto es, un sistema que logre expresar la actividad especulativa de la razón sobre sí misma, que logra exponer adecuadamente lo Absoluto tal como la razón lo construye para la conciencia, tiene este doble origen que combina un elemento libre —la originalidad viviente del espíritu del filósofo— y un elemento no-libre: la configuración peculiar que adopta la escisión. Precisamente, es allí, es en la escisión, donde reside, según Hegel, la *necesidad* de la filosofía.

(2) Tarea de la filosofía

Vivimos en la escisión y la escisión es la fuente de la necesidad de la filosofía, sostiene Hegel. "En la formación (*Bildung*)", explica, "aquello que es manifestación de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto y se ha fijado como algo autónomo".[20] Esta escisión entre lo Absoluto y sus manifestaciones es producida por el entendimiento, fuerza que limita, que separa, que aísla. Por eso la filosofía se vuelve necesaria, se vuelve un requerimiento.

Cada época configura la escisión de distintas formas: espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, razón y sensibilidad... Sin embargo, continúa, "la manifestación no puede negar su origen y debe tender a construir como un todo la diversidad

---

[17] Diff 12. Trad. cast.:. 17.

[18] Diff 12. Trad. cast.: 17-18.

[19] Diff 12. Trad. cast.: 18.

[20] Diff 12. Trad. cast.: 18.

de sus limitaciones".[21] En la medida en que la escisión depende de lo Absoluto, los opuestos se encuentran ligados a él, tienden a la unidad. Por eso, sostiene Hegel:

> Cuanto más firme y espléndido es el edificio del entendimiento, tanto más se agita el impulso de la vida (*das Bestrebens des Lebens*), que está presa como una parte en aquél, por salir de allí en busca de la libertad. Cuando aparece como razón en la lejanía, simultáneamente es aniquilada (*vernichtet*) la totalidad de las limitaciones; en este aniquilar es referida a lo absoluto y con ello concebida y puesta al propio tiempo como mero fenómeno; desaparece así la escisión entre lo absoluto y la totalidad de las limitaciones.[22]

La filosofía asume la tarea de aniquilar y superar las limitaciones. La manera de hacerlo no es la de oponerse por completo a la oposición –"pues la escisión necesaria es un factor de la vida, que se autoconfigura contraponiéndose perpetuamente",[23] explica Hegel. La razón debe oponerse "al fijar absoluto de la escisión por medio del entendimiento".[24] Debe unificar lo que está dividido, sin negar la oposición. De este modo, "en la actividad infinita del devenir y del producir",[25] la razón unifica lo dividido y rebaja la oposición absoluta a una escisión relativa, "condicionada por la identidad originaria".[26]

El único interés de la razón es superar los opuestos. La vida, el impulso hacia lo absoluto, se encuentra prisionero en la cárcel del entendimiento. La actividad de la razón es el ejercicio de la libertad. Para hacer filosofía hay que liberarse de las peculiaridades producidas por la mera limitación sin fundamento, hay que liberarse de la cárcel del entendimiento, de la aparente fijeza de la oposición.

---

21 Diff 12. Trad. cast.: 18.

22 Diff 13. Trad. cast.: 18.

23 Diff 13. Trad. cast.: 20.

24 Diff 14. Trad. cast.: 20.

25 Diff 14. Trad. cast.: 20.

26 Diff 14. Trad. cast.: 20.

Ahora bien, como adelantamos, la forma en la que cada filosofía logra unificar los opuestos depende de la forma particular que la escisión ha adoptado en la época. En este sentido Hegel señala que la escisión, al mismo tiempo que es la fuente de la necesidad de la filosofía, es también el aspecto *no-libre* de una filosofía. Si bien en cuanto a su esencia todo sistema de auténtica filosofía es similar —porque la esencia de la filosofía es universal, eterna, inmutable, indivisible—, en cuanto a su forma, cada una es diferente. La forma de una filosofía es siempre peculiar y proviene, como dijimos, por un lado, de la originalidad viviente del espíritu que configura en ella la armonía desgarrada y, por otro lado, de la forma particular que tiene la escisión a la que se enfrenta en su época, en su tierra. Esta peculiaridad propia de todo sistema filosófico, entendida como la individualidad interesante, es la *buena* peculiaridad en la cual la razón se organiza una figura con los materiales de construcción de una época particular. Si la esencia es eterna y universal, la forma es siempre peculiar. El desafío para los filósofos que han logrado elevarse a la auténtica especulación es, por lo tanto, el de encontrar una forma adecuada para expresar lo Absoluto, la unidad originaria. En efecto, Hegel señala que cabe la posibilidad de que un sistema que ha nacido de una auténtica especulación "fracase en el intento de expresarse en forma de ciencia".[27] Este es el caso de Kant y de Fichte. No es, sin embargo, el caso de Spinoza.

En el Proemio del libro, Hegel sostiene que "en el principio de la deducción de las categorías esta filosofía [la kantiana] es auténtico idealismo".[28] Fue la forma de la deducción kantiana lo que permitió una lectura dogmática de su sistema, que pone las cosas en sí como objetividad absoluta y que convierte a las categorías en compartimientos inmóviles de la inteligencia y "en los principios supremos mediante los cuales se destruye la expresión en la que se nombra lo absoluto mismo".[29] Y sin ninguna necesidad argumentativa, Hegel introduce un

---

27 Diff 11. Trad. cast.: 15.

28 Diff 5. Trad. cast.: 4.

29 Diff 5. Trad. cast.: 4.

paréntesis: "—como, por ejemplo, la sustancia de Spinoza—".[30] La sustancia de Spinoza es expresión de lo absoluto y la lectura dogmática de las categorías kantianas —permitida por su forma peculiar— destruye esa expresión, se opone a ella, la deslegitima como imposible.

También Fichte, sostiene Hegel en el Proemio, captó al auténtico principio de la especulación y expresó esa identidad originaria del sujeto y el objeto bajo la fórmula *yo = yo*. Sin embargo, al constituir su sistema, Fichte lo abandona. Permanece del lado de las finitudes de la conciencia, no logra desprenderse de esa peculiaridad. "El principio mismo, la intuición trascendental, obtiene por ello la falsa situación de algo opuesto a la diversidad, deducida de él".[31] Lo absoluto se finitiza, se pone bajo la figura de lo subjetivo, del Yo que se opone a lo objetivo, a la naturaleza. Y es precisamente porque el sistema fichteano se encuentra atrapado en esta peculiaridad, explica Hegel un poco más adelante en el texto, que Fichte creyó que Spinoza no podía creer en su propio sistema, que no podía tener una plena convicción interna y viviente de su filosofía.

En efecto, en su *Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia* (1798) —y de esto hablé en los primeros caminos cruzados—[32] Fichte había afirmado que Spinoza, al establecer una sustancia, un objeto, como primer principio, negaba la libertad humana y que, por lo tanto, no podía estar convencido de su propio sistema, que suponía, al menos, la libertad suficiente para establecer un primer principio. Pero tal como se sigue de esta fugaz mención en el escrito de la *Diferencia*, Hegel no estaba de acuerdo con esta crítica. Según Hegel, la crítica se explica únicamente porque Fichte se encuentra atrapado en la peculiaridad de la forma subjetiva, en la que su sistema ha expresado lo absoluto. Según su lectura, Fichte identifica lo absoluto con la conciencia finita y es por eso —podemos reconstruir la posición de

30 Diff 5. Trad. cast.: 4.

31 Diff 6. Trad. cast.: 6.

32 Solé, M. J., "Fichte y Spinoza acerca del primer principio de la filosofía y el problema de la libertad" en Gaudio, M., Solé, M. J. y Ferreyra, J., (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 223-246.

Hegel— que no puede entender que lo absoluto puede ser también expresado como la identidad sujeto-objeto *objetiva*, que la razón puede configurarse a sí misma como naturaleza desde su fuerza interna.[33]

Tanto Kant como Fichte fallaron en su intento por plasmar el principio especulativo en sus sistemas, quedaron atrapados en la unilateralidad de la reflexión, en la peculiaridad del entendimiento. Si vieron en Spinoza a un adversario, si creyeron que su sistema era imperfecto, fue por sus propios defectos. No comprendieron a Spinoza porque estaban atrapados en su propia peculiaridad.

(3) Elogio de Spinoza

El gran mérito de Spinoza fue haberse elevado al principio especulativo, haberse liberado de la peculiaridad del entendimiento, del punto de vista contingente, de las finitudes sin fundamento en las que la conciencia se encuentra siempre atrapada, y al mismo tiempo haber logrado expresar adecuadamente lo Absoluto en su sistema, que es necesariamente peculiar.

¿Cómo ha de expresarse lo Absoluto? ¿Cómo puede una filosofía particular exponer lo que es universal, eterno, siempre igual a sí mismo? “Como totalidad del saber producida por la reflexión, la filosofía deviene un sistema, un todo orgánico de conceptos, cuya ley suprema no es el entendimiento, sino la razón”, escribe Hegel. A ese sistema, continúa, puede exigírsele que lo absoluto “esté presente también a la manera de la reflexión como proposición fundamental absoluta y suprema”.[34] Sin embargo, explica Hegel, esta exigencia conlleva su nulidad. Una proposición es siempre algo limitado y condicionado —como todo lo puesto por la reflexión o el entendimiento—, de modo que siempre requiere de otra para su fundamentación. Una proposición en la que forma y materia sean iguales, excluye la desigualdad y está siempre condicionada por ella. En cambio, si se busca que forma

33 *Cf.* Diff 8. Trad. cast.: 9.

34 Diff 23. Trad. cast.: 37.

y materia estén simultáneamente contenidas como desigualdad, entonces ya no es proposición y el principio es lo que Hegel llama una *antinomia*. No puede haber, por lo tanto, una proposición fundamental que exprese lo absoluto, que exprese fielmente la actividad de la razón. Y es entonces que Hegel cita, como único ejemplo, la *Ética* de Spinoza:

> Así, por ejemplo, el concepto de sustancia de Spinoza, que se explica a la vez como causa y efecto, como concepto y ser, deja de ser un concepto, porque los opuestos están unificados en una contradicción. Ningún comienzo de una filosofía puede tener peor aspecto que el comienzo de una definición, como en Spinoza, comienzo que produce el más extraño contraste con la tarea de fundamentar, profundizar y deducir los principios del saber, con la penosa reducción de la filosofía a los supremos hechos de conciencia, etc. Pero, si la razón se ha desprendido de la subjetividad del reflexionar, también puede ser convenientemente apreciada esta ingenuidad de Spinoza, que comienza la filosofía con la filosofía misma y deja entrar la razón simultáneamente con la antinomia.[35]

Puede ser que comenzar con una definición choque con el propósito de fundamentar y deducir principios. Pero su concepto de sustancia —que Hegel identifica aquí con el de causa de sí— supera los opuestos sin anularlos. No es un concepto sino una antinomia. No es un producto del entendimiento sino resultado de la actividad de la razón. Spinoza logró liberarse de las peculiaridades, logró superar la escisión y, con los materiales de su época, produjo un sistema que logra expresar lo Absoluto. Su sistema es auténtica filosofía, expresa la unidad originaria de la que surgen y a la que remiten los opuestos. Puede ser que Spinoza sea ingenuo. Pero resplandece en este libro como el único héroe de la filosofía y como el único que logra resolver la enigmática ecuación entre libertad y necesidad, entre universalidad y particularidad.

[35] Diff 24. Trad. cast.: 39.

(4) Reflexiones para concluir

Parece que haberse cruzado con Spinoza transformó los caminos de Deleuze y de Hegel, que no escatimaron sus expresiones de admiración por él. Spinoza es el príncipe de los filósofos, dice Deleuze. Spinoza comienza la filosofía con la filosofía misma, afirma Hegel en 1801. La presencia de Spinoza en sus textos y sus conceptos, en su matriz de pensamiento y su modo de hacer filosofía es fácil de detectar en toda la obra filosófica tanto de Deleuze —quien le dedica varios libros, artículos y cursos— como de Hegel —quien jamás deja de discutir con Spinoza.

Pero también Spinoza resultó trasfigurado por esos encuentros: el spinozismo está atravesado por esas interpretaciones. Si Spinoza es un camino, no sólo no se ha clausurado con la muerte del filósofo, sino que se encuentra atravesado por los caminos que llamamos Deleuze y Hegel, sin que logremos, muchas veces, distinguir exactamente los diferentes senderos.

Había propuesto pensar la historia de la filosofía no como un proceso lineal o el encadenamiento de sistemas cerrados y concluidos, sino como la complejísima trama de los trayectos del pensar, constituida por innumerables colisiones entre caminos filosóficos. Spinoza, Hegel y Deleuze se revelan entonces como tramas que *nosotros* —sus lectores— identificamos en esa trama infinita y que nosotros elegimos recorrer. Queremos pensar con ellos, hacer propias, al menos por un tiempo, las sinuosidades de sus recorridos, incluyendo sus encuentros y colisiones. Pero eso no es todo. También *nosotros* somos caminos y nuestros caminos atravesados, desviados, más lentos o más veloces, transforman los suyos. Somos nosotros los que decidimos reunirnos hoy, 1ro de agosto de 2019, a cruzar esos caminos con los nuestros. Los traemos a nuestro presente y a nuestra tierra. Los interrogamos con nuestros problemas. Hacemos filosofía reafirmando nuestra peculiaridad como la individualidad "interesante" que el joven Hegel había elogiado y defendido. El resultado, creo, es prodigioso: confirmamos en la práctica colectiva, algo que ellos mismos nos enseñan con

su letra y su espíritu: que la filosofía es siempre un *hacer*, que la filosofía es siempre un ejercicio de *libertad*, un camino de liberación de las falsas dicotomías, las contingencias que encarcelan a la conciencia y que no permiten el pensamiento autónomo.

Bibliografía

Hegel, G. W. F., *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Jena, Seidler, 1801.

---, *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, trad. por Ma. Del Carmen Paredes Martín, Madrid, Técnos, 1990.

Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?,* Barcelona, Anagrama, 1993.

Duesing, K., "Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung" en Walther, M., *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991, pp. 163-196.

Gaudio, M., Solé, M. J. y Ferreyra, J., "Prólogo" en *Idem*. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018.

Palermo, S., "Sostanza e organismo. La critica di Hegel in *Glauben und Wissen* alla lettura kantiana di Spinoza" en *Rivista di storia della filosofia*, N 2 2017, pp. 245-265.

---, *Il bisogno della filosofía. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Milano/Udine, Mimesis, 2011.

Solé, M. J., "Fichte y Spinoza acerca del primer principio de la filosofía y el problema de la libertad" en Gaudio, M., Solé, M. J. y Ferreyra, J., (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 223-246.

Tosel, A., Moreau, P.-F. y Salem, J. (dir), *Spinoza au XIXe siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2008

Vaysse, J.-M., *Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l'Idéalisme Allemand*, Vrin, París, 1994.

“¡No, Cristina, así es el neoliberalismo!”

Una aproximación deleuziana a los medios masivos de comunicación

Matías Soich (UBA-CONICET)

I

“En diciembre de 2015, por primera vez desde la generación del Centenario, los argentinos y las argentinas decidieron libremente y con su voto que los grandes grupos empresarios argentinos tomaran el poder estatal. Este hecho sin precedentes en la historia desde la sanción de la Ley del Sufragio Universal, Secreto y Obligatorio [...] merece un análisis”.[1] Y vaya si lo ha recibido. Una buena parte de ese análisis giró en torno al peso de los medios masivos de comunicación (MMC) en los resultados de esa elección presidencial, así como a su influencia previa.[2] A partir de 2008, la aceleración del enfrentamiento entre el kirchnerismo y el Grupo Clarín polarizó no sólo a la sociedad argentina en su conjunto respecto del rol político de los MMC —por un lado, quienes creían que estos operaban políticamente (des)informando a la población; por el otro, quienes sostenían que simplemente “contaban la realidad”—, sino también al campo autodenominado crítico. Dentro de él, algunxs creen que los MMC tuvieron y tienen un rol central, no sólo en la circulación de la información, sino también en la toma de decisiones (entre otras, electorales), en la construcción de una visión

1 Fernández de Kirchner, C., *Sinceramente*, Buenos Aires, Sudamericana, 2019, p. 583.

2 Al hablar de “medios”, me refiero no solamente a los formatos clásicos como los diarios, la radio y la televisión, sino también a la creciente hibridación tecnológica que, dispositivos y tecnologías virtuales mediante, a la vez integra y desborda esos medios en combinaciones multimodales del canal oral y el escrito, lo táctil y lo audiovisual, etc.

del mundo e, incluso, en la constitución de una cierta subjetividad. Mientras que otrxs, sin negar la importancia de los MMC, consideran que darles esa centralidad es excesivo, superficial e incluso perjudicial, por ir en detrimento de otros factores igualmente importantes para el análisis cultural y político.

Cristina Fernández de Kirchner se ubica explícitamente en el primer grupo. En *Sinceramente*, sostiene que la propuesta de la Alianza Cambiemos —hoy Juntos por el Cambio—, despojada del marketing electoral, consistió en un *sistema de creencias* sin fundamentos sólidos, basado en el odio al peronismo y su base social y propagado a través de los MMC.[3] Para la autora, las creencias son un objeto destacado de producción y consumo en esta fase del capitalismo, y no duda en atribuirles un gran poder subjetivo: "en plena revolución digital y de redes [la metodología de la mentira permanente] se usa para vender *otro producto virtual o subjetivo: creencias*… Creencias; allí donde residen todas las pasiones, pero también lo irracional, lo pulsional".[4] Para naturalizar la quita de derechos y el consecuente exterminio social, para lograr "la reducción inducida a la servidumbre voluntaria", ya no se recurre a la eliminación física directa, sino a la (auto)persuasión, mediante "creencias, que cosifiquen sin posibilidades de reacción el estado de las cosas: es decir, [la creencia de que] ser pobres y vivir como pobres y morir como pobres es más que un acto de violencia, es un acto de piedad. De redención. O peor aún: de moda".[5] Al analizar su relación con Héctor Magnetto, Cristina lo distingue del resto de los grandes empresarios que conoció: todos ellos se resintieron con su gobierno —no precisamente por haber mermado sus ganancias, sino por haber perdido injerencia en la toma de decisiones políticas— "pero [Paolo] Rocca vende caños y Magnetto vende creencias".[6] Peligrosa conjunción: un gran empresario, el más político de todos,[7] está resen-

---

3 Fernández de Kirchner, C., *op. cit.*, p. 519.

4 *Ibíd.*, p. 569. Énfasis agregado.

5 *Ibíd.*, p. 570.

6 *Ibíd.*, p. 571.

7 *Ibíd.*, p. 572.

tido y, además, *vende creencias* a través de los MMC. Cristina afirma que la producción y el consumo de creencias bajo el capitalismo forman parte de un instrumento que apunta al control de la opinión pública y del pensamiento "a partir de instalar un *sentido común*".[8] Cambiemos no sería la excepción: "apoyados por los medios de comunicación hegemónicos, crearon e impusieron como «sentido común» [por ejemplo] que nuestros gobiernos mantenían «vagos y planeros»".[9]

Si los MMC son hoy tan importantes, es justamente por su inigualable capacidad para crear, modificar, hacer circular e imponer determinadas *representaciones discursivas*. Esta noción es central para el Análisis Crítico del Discurso, rama de la lingüística funcional que se ocupa de analizar los usos del lenguaje en situaciones de desigualdad de poder. La noción tiene sus raíces en la psicología social, desde la cual Moscovici definió las representaciones sociales como entidades ligadas a la *creencia*, que condicionan nuestra concepción del mundo a través de dos roles: uno de convencionalización, que permite categorizar personas, objetos y acontecimientos; y otro prescriptivo, por el cual una representación se nos "impone" dictaminando cómo debemos pensar. Ambos roles suponen la supresión de las diferencias (y de su elaboración en el pensamiento) en nombre de una identidad reconocible:

> Todos los elementos nuevos adhieren a este modelo [el de las representaciones] y se funden en él. [...] Incluso cuando una persona o un objeto no se ajusta precisamente al modelo, lo constreñimos para que asuma una forma dada, para que entre en una categoría dada, de hecho, para que se vuelva idéntico a los demás, a riesgo de no ser comprendido ni decodificado. [...] Aunque estas representaciones, que son compartidas por muchos, ingresan en él influencian la mente de cada uno, no son pensadas por ellos; más bien, para ser más preciso, son re-pensadas, re-citadas y re-presentadas.[10]

---

8 *Ibíd.*, p. 563. Énfasis agregado.

9 *Ibíd.*, p. 590.

10 Moscovici, S., *Social Representations. Explorations in Social Psychology*, Cambridge, Polity Press, 2000, pp. 22, 24. Mi traducción.

A partir de esta noción, lxs analistas críticxs del discurso elaboraron la de *representación discursiva* o *socio-discursiva*, cuyo énfasis recae, precisamente, en el papel del lenguaje como mediador en la cognición social. Algunxs, por ejemplo, definieron estas representaciones como "agrupamientos organizados de creencias socialmente compartidas [...] situadas en la memoria social";[11] otrxs señalaron la importancia de las representaciones compartidas como condición de posibilidad para la existencia de una comunidad lingüística;[12] y otrxs delimitaron las representaciones discursivas como una parte de las representaciones sociales (cuya complejidad incluye factores no necesariamente lingüísticos): la parte que se construye y reproduce principalmente a través del discurso y que, por lo tanto, puede ser estudiada atendiendo a la realización lingüística del discurso en un determinado contexto.[13]

Por su alcance sin precedentes, los MMC son hoy la principal plataforma de (re)producción y mediación de nuestras visiones compartidas del mundo (representaciones). Más que de medios masivos de comunicación, entonces, podríamos hablar de medios masivos de *representación*. Ahora bien, ¿puede exagerarse la importancia de estos medios? ¿No sería liviano afirmar, por ejemplo, que un gobierno llega al poder o cae por las representaciones —según Cristina, las creencias— que los medios construyen sobre determinados temas? Creo que la importancia de los MMC sólo puede menospreciarse si se los interpreta en un sentido estrecho (como tecnologías acotadas o empresas concretas, o en relación con temas "aislados") en lugar de —y esta es la tesis que quisiera ensayar aquí— atender a *su rol en el sostenimiento de un estado de resolución social que perpet*úa la servidumbre voluntaria. En este sentido, a partir de la tematización reiterada de las creencias y el sentido común que hace CFK, propongo tomar las nociones deleuzianas de *sentido común* y *buen sentido* para

---

11 van Dijk, T. A., *Ideology. A Multidisciplinary Approach*, Londres, Sage, 1998, p. 46.

12 Raiter, A., "Representaciones sociales" en Raiter, A. (comp.), *Representaciones sociales*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, pp. 11-29.

13 Pardo, M. L., *Teoría y metodología de la investigación lingüística. Método sincrónico- diacrónico de análisis lingüístico de textos*, Buenos Aires, Tersites, 2011.

enmarcar la acción de los MMC en la ontología práctica del empirismo trascendental.

II

En la caracterización de la Imagen dogmática del pensamiento que hace Deleuze en *Diferencia y repetición*, el *sentido común* proporciona la forma de lo Mismo como norma de identidad, tanto respecto del sujeto (identidad del Yo puro que reúne armoniosamente todas sus facultades) como del objeto (identidad del objeto cualquiera para todas las facultades del sujeto).[14] Al garantizar formalmente la concordia del sujeto y el objeto, y del sujeto consigo mismo, el sentido común posibilita el reconocimiento. Su complementario, el *buen sentido*, es la norma de repartición que asegura esa concordia desde el punto de vista de las conciencias empíricas y los objetos cualificados. Dicha repartición no es indiferente sino que está orientada, según una dirección que constituye precisamente el "sentido bueno": de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de la producción de diferencias a su igualación, siguiendo el modelo de la termodinámica clásica.[15] Si el sentido común posibilitaba el reconocimiento, la flecha del buen sentido habilita la previsión: podemos prever qué ocurrirá porque, sea cual sea el punto de partida (una verdad parcial que reconocemos *qua* sujetos), todo tiende siempre hacia lo Mismo (la anulación de las diferencias como sentimiento de lo absoluto).

Ahora bien, para Deleuze el sentido común y el buen sentido no se relacionan sólo con objetos, sino también con *valores* que "intervienen fundamentalmente en las distribuciones realizadas por el buen sentido".[16] Si consideramos que esos valores están socialmente mediados, podemos pasar de la igualación termodinámica a lo que este filósofo

14 DR 174-5, 291. Trad. cast.: 207, 339. Cito esta obra según la traducción de S. Delpy y H. Beccacece, referida en la Bibliografía.

15 DR 174-5, 289-90. Trad. cast.: 207, 336-7.

16 DR 177. Trad. cast.: 210.

llamó "la ideología de las clases medias".[17] En ese plano, el reconocimiento se daría entonces entre dos formas particularizadas de identidad: por un lado, lo que podríamos llamar un "Yo social puro" (también conocido como *la gente*), cuya premisa es "sea usted mismo, dando por sentado que ese yo debe ser el de los otros";[18] y por otro lado, la forma de identidad del "objeto social cualquiera" (cualificado de manera general, por ejemplo, como *el Estado*, *los políticos*, *la corrupción*, *la inseguridad*, etc.). Entre ambas formas, se produce el reconocimiento que asegura el *sentido común social*:[19] la conveniencia total entre la forma abstracta del sujeto social y sus objetos o temas. Respecto del *buen sentido social*, este pasaría de la previsión al cálculo, según las diversas formas de los valores que lo orientan. Por ejemplo, en una versión negativa, va de las posibles diferencias de apreciación de los sujetos sociales a su igualación en la corrupción generalizada, según la célebre máxima: "al final, *x* (los políticos, las mujeres, los pobres) son todos iguales". En una versión positiva, va de la desigual repartición empírica de oportunidades a su igualación en la felicidad individual que, según nos cuenta el New Age, nos corresponde por derecho: "Llegar al éxito sólo depende de ti".[20] Positivo o negativo, este buen sentido social es conservador, pues se propaga a través de representaciones que aplanan las diferencias. Y esas representaciones —como dijimos antes— son eminentemente *discursivas*.

Para encarar el imperio de las representaciones y del buen sentido, la teoría deleuziana de las Ideas puede ser una herramienta conceptual apropiada. Deleuze define la *dialéctica* como "el elemento del problema" y como el pensamiento que atraviesa "las relaciones ideales constitutivas de la Idea problemática".[21] En *Diferencia y repetición*,

17 DR 290. Trad. cast.: 337.

18 DR 205. Trad. cast.: 242.

19 Llamo aquí al sentido común y al buen sentido "sociales" para distinguirlos del planteo original de Deleuze en *Diferencia y repetición* y, a la vez, para enfatizar su rol convergente en la reducción a la servidumbre voluntaria.

20 Frase tomada de un meme de autoayuda.

21 DR 232. Trad. cast.: 272.

Idea y problema están estrechamente ligados: los problemas tienen una realidad objetiva, son los objetos reales de las Ideas. Ambos son instancias virtuales y genéticas, a la vez trascendentes e inmanentes respecto de sus *partenaires*: una Idea es realmente diferente de sus actualizaciones, un problema es realmente diferente de sus casos de solución, pero ambos, lejos de agotarse en sus expresiones, insisten en ellas.[22] Lo dialéctico y lo problemático son ámbitos sub-representativos y extra-proposicionales, mientras que las representaciones y los conceptos proposicionales los recubren como sus casos de solución.[23] Sin embargo, la verdadera oposición no se da entre una Idea y sus actualizaciones o entre un problema y sus soluciones, sino *entre la Idea y la representación*, en tanto esta última implica una relación particular entre lo virtual y lo actual, en la que lo actual aparece bloqueando o negando su contracara virtual.[24] La oposición ontológica entre *Idea* y *representación* deviene práctica en tanto "la representación y el saber se modelan enteramente sobre las proposiciones de la conciencia que designan casos [actuales] de solución; pero esas proposiciones por sí mismas dan una noción completamente inexacta de la instancia [virtual] que resuelven o desatan, y que las genera como caso".[25]

¿Por qué esa noción es "completamente inexacta"? Así como el buen sentido no niega las diferencias, sino que procede de modo tal que estas se anulan en su despliegue,[26] las proposiciones de la conciencia (representaciones) no niegan las Ideas-problema, sino que las encarnan y resuelven, pero de manera tal que niegan su persistencia. La dificultad surge pues cuando creemos que esa resolución agota la persistencia de la instancia genética. Entonces, cada solución-representación aparece como única o total, a fuerza de mutilar la potencia de la Idea-problema como sistema de relaciones diferenciales

22 DR 212. Trad. cast.: 250.

23 "El elemento de lo problemático, en su carácter extra-proposicional, no cae en la representación". DR 231. Trad. cast.: 271.

24 DR 247. Trad. cast.: 289.

25 DR 248. Trad. cast.: 290.

26 DR 289. Trad. cast.: 337.

(multiplicidad). Si la solución puede cancelar el problema, si la representación puede disipar las diferencias de lo real, es sólo a través de un fuerte aplanamiento de la multiplicidad, sobre el cual se montan las oposiciones dualistas y las correspondencias esenciales. Pero "el problema del pensamiento no está relacionado con el de la esencia, sino con la evaluación de lo que tiene importancia y de lo que no la tiene [...] Tener una Idea no significa otra cosa; y el espíritu falso, *la estupidez* [*bêtise*] misma se define en primer lugar por sus perpetuas confusiones sobre lo importante y lo no importante".[27]

Es precisamente en este sentido que la representación puede ser, además de inexacta, tremendamente conservadora: cuando se convierte en el medio y el instrumento de producción de subjetividades estúpidas, incapaces de distinguir lo importante de lo no importante. Esto vale, *a fortiori*, para las representaciones *discursivas*, las creencias socialmente compartidas a través del discurso. En ellas se halla un elemento idóneo para distribuir significados cuya aparente multiplicidad, subsumida a la flecha del buen sentido, impide la creación de sentidos nuevos. ¿Y quién mejor que los MMC para propagar esas representaciones y fomentar su (re)producción en nosotrxs? Tomemos por caso los medios dominantes tradicionales, como los diarios o la televisión: su discurso está compuesto fundamentalmente por abstracciones y conceptos genéricos (la globalización, la transparencia, la inseguridad, la inflación), oposiciones simplificadas (seguridad vs. garantismo, democracia vs. corrupción, república vs. populismo) y otras formas discursivas más sutiles de aplanamiento del pensamiento.[28]

---

27 DR 245. Trad. cast.: 287. Énfasis agregado.

28 Los aspectos lingüístico-discursivos de estas formas mediáticas han sido estudiados con gran interés en las últimas décadas en Latinoamérica, especialmente en relación con el discurso político, la discriminación y los discursos de y sobre la pobreza. Muchos trabajos de este tipo pueden encontrarse, por ejemplo, en las revistas *Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso*, *Discurso & Sociedad* y *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, todas disponibles libremente online. Específicamente respecto del discurso de y sobre la pobreza desde la perspectiva del Análisis Crítico del Discurso, se destacan los trabajos de la Red Latinoamericana de Análisis del Discurso de y sobre la Pobreza (REDLAD), fundada en 2005 y que nuclea a investigadorxs de Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Venezuela y México. Además de las publicaciones en las revistas mencionadas, algunos trabajos específicos de miembros de la REDLAD son: Pardo, M. L. (ed.), *El discurso de la pobreza en*

Estas formas implican una obturación de la potencia creativa y disruptiva de la diferencia en el plano social, de manera que, en nuestras cabezas y más allá, todo tiende a la igualación conservadora del buen sentido.[29]

Desde la ontología práctica deleuziana, podemos empezar a describir el accionar de los actuales medios masivos de comunicación —o de *representación*— afirmándolos como una compleja articulación económica y tecnológica cuya principal acción es producir y difundir una serie de conceptos proposicionales y representaciones que convalidan, en el plano social, la identidad del sentido común y la distribución del buen sentido en la Imagen dogmática del pensamiento. Alcanzado un punto suficiente de influencia en el proceso constante de la subjetivación, un importante efecto de estas representaciones es *bloquear el ejercicio social de la dialéctica*. En efecto, si tras la huella de las matemáticas (como modelo privilegiado, pero no único, de exposición de la dialéctica problemática) decimos con Deleuze que un problema (social) está tanto mejor resuelto (diferenciado) cuanto que está bien determinado o planteado (diferen*t*iado),[30] entonces los MMC actúan entorpeciendo el planteamiento de los problemas sociales, al hipostasiar discursivamente ciertos casos de solución —aquellos que disipan las diferencias según los valores del buen sentido— bajo el

---

América Latina. Estudio de la Red Latinoamericana de Análisis Crítico del Discurso, Santiago de Chile, Frasis, 2008; Montecino, L. (ed.), *Discurso, pobreza y exclusión en América Latina*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2010; y Ramalho, V. y Resende, V. de M., *Análise de discurso (para a) crítica: o texto como material de pesquisa*, Campinas, Pontes, 2011.

29 "[L]as Ideas, al igual que los Problemas, no sólo están en nuestra cabeza, sino aquí y allá, en la producción de un mundo histórico actual". DR 246. Trad. cast.: 288. *Cf.* Schoenle, A., "Una historia posible: devenir, acontecimiento y paradoja. Una lectura deleuziana de *La Patria fusilada* de Francisco Urondo" en Heffesse, S., Pachilla, P. y Schoenle, A. (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze, ontología práctica 1*, Buenos Aires, Ragif Ediciones, 2019, pp. 325-35. Allí la autora dice: "el buen sentido lo que hace es prever, afirmar una sola dirección y distribuir de forma sedentaria. El buen sentido, de este modo, determina significados, pero no da sentido" (p. 333).

30 DR 232. Trad. cast.: 272. Para una invaluable y detallada exposición de las matemáticas como fuente de la ontología deleuziana, más específicamente del cálculo diferencial como medio del cual Deleuze extrae elementos para construir su concepto de dialéctica, *Cf.* Santaya, G., *El cálculo trascendental: Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017.

mote de "la realidad". Esta "realidad" es presentada como la definición del problema, haciendo pasar ciertos casos de solución por los auténticos problemas sociales. Pensemos, por ejemplo, en la pobreza: no hay medio hegemónico que no la construya como *el* problema, a la vez que se abstiene de intentar determinar las condiciones sociales del auténtico problema subyacente: el problema económico. "La pobreza como imposibilidad de alimentarse, vestirse, educarse y/o trabajar no es un problema social sino una solución social del problema económico".[31] La pobreza, las leyes, los delitos, los actos políticos, las protestas; eso *y nada más que eso* —dicen los medios— son los problemas sociales, en lo que constituye una producción discursiva continua de la estupidez como incapacidad de distinguir entre las condiciones del problema y sus casos de solución. "Se combinan los predicados y se descuida la Idea; se trata de un discurso vacío, de combinaciones vacías en las que falta un sustantivo".[32] Ahora bien, ¿qué hay justamente de ese *sustantivo que falta* en las combinaciones vacías del discurso mediático? ¿Qué hay de las Ideas? ¿Qué pasa con la instancia diferencial, genética, de lo social y del lenguaje?

III

La teoría deleuziana de las facultades postula, para cada facultad conocida (la sensibilidad, la imaginación, la memoria, el pensamiento, el habla) o por explorar (la vitalidad, la sociabilidad), dos usos posibles. Un uso empírico, voluntario, en el cual esa facultad se ejerce bajo la forma del reconocimiento, tanto respecto de un objeto que le sería afín "por naturaleza" como de las demás facultades que, capaces de volcarse cada una en su justa medida sobre ese objeto, corroboran su adecua-

---

31 Schoenle, A., "Para leer la historia: lógica estructural de la diferencia en la Idea social" en Ferreyra, J. (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La Cebra, 2016, pp. 123-36, p. 132. Recordemos, en este punto, la consideración de Deleuze sobre lo económico como "la dialéctica social misma, es decir, el conjunto de problemas que se plantean a una sociedad dada, el campo sintético y problematizante de esa sociedad". DR 241. Trad. cast.: 282.

32 DR 236. Trad. cast.: 277.

ción mutua. Pero existe también otro uso, superior o trascendente, involuntario, en el que la facultad no reconoce a su objeto, sino que *se encuentra* con él. Ese encuentro no supone una afinidad preexistente entre la facultad y el objeto, sino que desencadena una violencia que sacude a aquella, haciéndola nacer al mundo en su uso trascendente.[33] El violento encuentro que lleva a cada facultad a su ejercicio trascendente es siempre contingente: no podemos *preverlo* porque la diferencia que está en su origen no se domeña a la flecha del buen sentido. Esa contingencia, lejos de ser impotente, "garantiza la necesidad de lo que fuerza a pensar",[34] en tanto la imprevisibilidad del encuentro no responde a una pura indeterminación sino, justamente, a la diferencia de base en su carácter productor. El uso empírico de las facultades, regido por el sentido común y el buen sentido, funda y sostiene la *doxa*. El uso trascendente, por el contrario, se opone a la *doxa* (es paradójico).[35] Rompe con la norma de identidad del sentido común, en tanto se da en un Yo fisurado y disuelto cuyas facultades ya no se comunican armoniosamente; y rompe con la norma de repartición del buen sentido, en tanto "hace valer la diferencia que no se deja igualar o anular en la dirección de un buen sentido".[36] En el uso empírico, la armonía de las facultades garantiza la representabilidad del objeto. Es decir que, en el uso empírico, las facultades se dirigen siempre hacia *representaciones*. Pero las facultades se elevan a su uso trascendente cuando son recorridas por *Ideas*, que ponen a cada una ante lo que ella no puede representarse y, sin embargo, no puede sino captar: la diferencia. Frente a la *re*-presentación, es la *presentación* pura de la diferencia en un sistema de relaciones diferenciales (la Idea) lo que hace nacer cada facultad a su ejercicio trascendente, a la vez tan imposible como necesario.

---

33 En este caso, aclara el filósofo, "[t]rascendente no significa de ningún modo que la facultad se dirija a objetos que están fuera del mundo, sino, por el contrario, que capta en el mundo lo que le concierne exclusivamente y la hace nacer al mundo". DR 186. Trad. cast.: 220.

34 DR 189. Trad. cast.: 224.

35 "Paradojo, ja. La forma f.:[…]: propiamente lo contrario a la opinión común.", Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* (actualización 2018), disponible en online. Consultado el 22 de julio de 2019.

36 DR 293. Trad. cast.: 341.

Retomando desde aquí la cuestión de los MMC, podemos preguntarnos: ¿qué facultades y qué Ideas ponen éstos en juego, y bajo qué modo? De las mencionadas por Deleuze, dos facultades parecer venir especialmente al caso: al respecto, vale la pena citar *in extenso* el siguiente pasaje de *Diferencia y repetición*, donde la palabra "multiplicidad" debe entenderse como sinónimo de "Idea".[37]

> [L]a Idea recorre y concierne a todas las facultades. Hace posibles, a la vez, según su orden, la existencia de una facultad determinada como tal y el objeto diferencial o el ejercicio trascendente de esa facultad. Sea la multiplicidad [Idea] lingüística, como sistema virtual de relaciones recíprocas entre "fonemas", que se encarna en las relaciones y los términos actuales de lenguas diversas: tal multiplicidad hace posible el habla como facultad, y el objeto trascendente de ese habla, ese "metalenguaje" que no puede ser dicho en el ejercicio empírico de una lengua dada, pero que debe ser dicho, que no puede ser sino dicho en el ejercicio poético del habla coextensivo con la virtualidad. Sea la multiplicidad [Idea] social: determina la sociabilidad como facultad, pero también el objeto trascendente de la sociabilidad, que no puede ser vivido en las sociedades actuales donde la multiplicidad se encarna, pero que debe serlo y no puede sino serlo en el elemento de transformación de las sociedades (a saber, simplemente la libertad, siempre recubierta por los restos de un antiguo orden y las primicias de uno nuevo).[38]

Convenientemente para nuestro tema, Deleuze menciona aquí como ejemplos el habla y la sociabilidad. Por un lado, la multiplicidad virtual (Idea) *lingüística*, que se actualiza en las lenguas que usamos y funda, a su vez, el uso trascendente o ejercicio poético de un "metalenguaje" en el cual lo que sólo puede ser dicho es, al mismo tiempo, lo indecible: el sentido, pero también el silencio.[39] Por otro lado, la

37 "Las Ideas son multiplicidades puras que no presuponen ninguna forma de identidad en un sentido común, sino que animan y describen, por el contrario, el ejercicio disjunto de las facultades desde el punto de vista trascendente". DR 250. Trad. cast.: 293. En estas páginas, Deleuze afirma que las Ideas se corresponden "una por una" con todas las facultades y que, sin embargo, ninguna Idea es el objeto exclusivo de una facultad en particular.

38 DR 249-50. Trad. cast.: 292.

39 "Y con respecto al lenguaje, ¿hay un *loquendum* que sea simultáneamente silencio?". DR

multiplicidad virtual (Idea) *social*, que se actualiza en las relaciones sociales y económicas concretas y funda, a su vez, el uso trascendente de lo que sólo puede ser captado socialmente pero, a su vez, no puede ser vivido en ninguna sociedad dada: la *libertad* (en otras páginas de *Diferencia y repetición*, este objeto trascendente es llamado también *anarquía* y *revolución*).[40]

Tomando estas nociones deleuzianas, podríamos decir que, mediante la (re)producción y difusión de representaciones discursivas, los MMC operan reforzando un determinado uso empírico conjunto de las facultades del habla y la sociabilidad —o, más precisamente, que actúan promoviendo un sentido común y un buen sentido que reúnen "armoniosamente" a ambas facultades en el uso empírico. Desde este punto de vista, los MMC serían pues los garantes de una *concordia facultatum socialis* en la que "la gente" (forma de identidad del Yo social) habla y es hablada en torno a un objeto cualquiera, sin alterar la forma de identidad que los une; y también los garantes del mantenimiento del *buen sentido social*, según los valores de turno (por ejemplo, como disolución de las diferencias individuales en la corrupción ética de lo colectivo, o como disolución de las diferencias sociales en la promesa de la felicidad individual).

En el mismo sentido, las representaciones (re)producidas por los MMC impiden que una Idea recorra estas facultades y suscite el encuentro con lo que las eleva a su ejercicio trascendente. Parafraseando a Cristina, se trata de "*representaciones*, que cosifican *sin posibilidades de reacción* el estado de las cosas".[41] El habla no accede a su ejercicio superior, la sociabilidad no se encuentra con la libertad. Desde el punto de vista de la teoría deleuziana de las facultades, los MMC consolidan así la servidumbre voluntaria tanto en el lenguaje —renunciamos al

---

186-7. Trad. cast.: 221. "El sentido, desde ese punto de vista, es el verdadero *loquendum*". DR 201. Trad. cast.: 237.

40 DR 187, 269. Trad. cast.: 221, 314. Nótese que, de acuerdo con lo dicho por Deleuze sobre el ejercicio superior de las facultades, el encuentro con la *libertad* como objeto trascendente es a la vez *contingente* y *necesario*.

41 *Cf.* Fernández de Kirchner, C., *op. cit.*, p. 570.

ejercicio trascendente del habla y, consecuentemente, de la escucha, encerrándonos en un manojo de significados representacionales en el uso empírico— como en la sociabilidad —renunciamos al ejercicio trascendente de la libertad, encerrándonos en un orden social al que nos atenemos como si fuera único e inevitable.

Así trazado, el panorama parece sombrío. Como si pensar desde la filosofía deleuziana el rol de los MMC condujera a una suerte de fatalismo ontológico, a eternizar el poder de las fuerzas opresivas haciéndolas encarnar una ontología ante cuya inexorabilidad, sencillamente, nada podríamos. Sin embargo, no es así: ontología no es sinónimo de fatalismo. Por el contrario, la ontología práctica que defendemos es un *empirismo trascendental*, lo cual significa que podemos ser partícipes de los procesos ideales que condicionan la génesis de nuestra propia experiencia. "Todo producto de la síntesis ideal —dice Santaya— envuelve a su vez procesos genéticos. Somos producto tanto como proceso de producción".[42] Y especifica Schoenle:

> ¿Por qué pensamos que es una solución esta realidad encarnada si se nos presenta como desgarradora? [...] Hay una realidad encarnada que se vincula con Ideas (virtuales y reales) y el hecho de que lo que sucede sea como es, no quiere decir que no haya otras encarnaciones posibles. *Pero para que las haya tiene que darse la articulación con otras Ideas.*[43]

Así pues, si afirmamos una ontología de estas características, si deseamos dar paso a otras encarnaciones posibles de las Ideas que nos constituyen como pueblo, entonces no podemos dejar de preguntarnos por el objeto trascendente, por el encuentro con esas otras Ideas que articulen facultades como el habla y la sociabilidad en un *ejercicio superior y disjunto*, rompiendo tanto con la forma de identidad de "la gente" como con la repartición entrópica de los valores en el buen sentido. ¿Cuál es ese encuentro, dónde y cuándo se realiza(rá),

---

[42] Santaya, G., *op. cit.*, p. 229.

[43] Schoenle, A., "Para leer la historia: lógica estructural de la diferencia en la Idea social", *op. cit.*, p. 134. Énfasis agregado.

por qué o por quiénes? ¿Cómo hacer, en tanto sociedad, para decir lo indecible, lo que sólo puede ser dicho y,[44] al hacerlo, ejercer también esa libertad tan imposible como necesaria?

Dice Deleuze que "las Ideas son los problemas, pero los problemas sólo aportan las condiciones bajo las cuales las facultades acceden a su ejercicio superior".[45] Podemos entonces preguntarnos: ¿cuáles son las condiciones bajo las cuales el habla y la sociabilidad acceden a dicho ejercicio? Volviendo por última vez al Análisis Crítico del Discurso, es interesante señalar que, desde esta rama, el *discurso* se define como la unidad del texto y su contexto: "El texto está hecho de elementos y relaciones expresados lingüísticamente. El discurso incorpora los elementos y relaciones extralingüísticas que se utilizan en la producción del texto".[46] Lo discursivo, entonces, puede entenderse como una realización inescindiblemente lingüística *y* contextual-social: un plexo de relaciones entre elementos lingüísticos y elementos sociales, en el seno del cual se produce la materialidad discursiva. Si osadamente usamos esta noción para pensar el plano virtual de las Ideas-problema, ¿podríamos adivinar

---

44 ¿O acaso eso indecible que sólo puede ser dicho tendrá como condición, a nivel social, cierto *silencio*? "La estupidez nunca es muda ni ciega. El problema no consiste en conseguir que la gente se exprese, sino en poner a su disposición vacuolas de soledad y de silencio a partir de las cuales podrían llegar a tener algo que decir. Las fuerzas represivas no impiden expresarse a nadie, al contrario, nos fuerzan a expresarnos. ¡Qué tranquilidad supondría no tener nada que decir, tener derecho a no tener nada que decir, pues tal es la condición para que se configure algo raro o enrarecido que merezca la pena de ser dicho!". P 176-7. Trad. cast.: 206-7. Cito esta obra según la traducción de J. L. Pardo, referida en la Bibliografía. Recordemos que Deleuze asocia el ejercicio trascendente del habla tanto al sentido como también, precisamente, al silencio. En relación con esto, las condiciones para la producción social de sentidos emancipadores son quizá aquellas condiciones materiales, culturales, económicas y legales que garanticen *un mínimo de silencio*, un resguardo de sobriedad para el cuerpo social aturdido por la filtración incesante de los MMC. Es difícil no preguntarse, entonces, por los avatares de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual 26.522 en Argentina, una ley cuyo proceso ilustró como pocos la posibilidad de una articulación orgánica entre el Pueblo y el Estado, en pos de determinar condiciones de base para abrir el espacio a nuevos *decibles*.

45 DR 190. Trad. cast.: 225.

46 Lavandera, B., "Argumentatividad y discurso" en *Variación y significado. Y discurso*, Buenos Aires, Paidós, 2014, pp. 347-65, p. 348. *Cf.* también Pardo, M. L., "Estado del área básico para una introducción al Análisis del Discurso y al Análisis Crítico del Discurso" en Constantino, G. D. (comp.), *Investigación cualitativa & análisis del discurso en educación*, Catamarca, Universitaria, 2002, pp. 49-79.

en *lo discursivo* una determinación de las condiciones bajo las cuales tanto el habla como la sociabilidad acceden a su ejercicio superior? ¿Estará ligado el ejercicio disjunto y trascendente de ambas facultades a lo discursivo como un axioma en común que, conectando ciertas relaciones diferenciales de la Idea lingüística con las de la Idea social, "perplica" las variedades de la una y la otra?[47] Imposible responder aquí a preguntas tan especulativas. Sin embargo, intuyo que la salida de la servidumbre voluntaria, la emancipación y la felicidad de nuestro pueblo tienen entre sus condiciones *el acceso al ejercicio trascendente de una cierta facultad del discurso*, cuya exploración completa aún nos debemos, en todo opuesta al uso empírico que nos proponen los actuales MMC.[48]

Cuenta Cristina que, después del conflicto por la resolución 125, Néstor Kirchner intentó recomponer la relación con Magnetto y lo invitó a comer a Olivos. Cuando se quedaron a solas, ella le reprochó al empresario la magnitud del ataque mediático durante ese tiempo. "Luego de mi reproche, Magnetto me dijo: «Cristina, fueron verdaderas puebladas en todos lados», refiriéndose a las manifestaciones y cortes de ruta, llevados a cabo durante aquel conflicto. «Sí —le dije—, incentivadas por ustedes y por todos sus canales de televisión, principalmente por TN». Seguimos hablando y me respondió: «No, Cristina, así es el neoliberalismo». ¡Eso me dijo!".[49] Y en efecto, Magnetto tenía razón: así es el neoliberalismo. Una potente resolución de la Idea social que ordena nuestras cabezas y su más

---

47 "Las Ideas son complejos de coexistencia [...] Se hacen y deshacen objetivamente según las condiciones que determinan su síntesis fluida. [...] Las Ideas son variedades que, en sí mismas, comprenden subvariedades. [...] las distinciones de Ideas son inseparables de sus tipos de variedades y de la manera en que cada tipo penetra en los otros. Proponemos el nombre de *perplicación* para designar ese estado distintivo y coexistente de la Idea". DR 241-2. Trad. cast.: 283-4.

48 Quizá, el ejercicio superior de esa facultad del discurso se insinúe hoy en torno al *lenguaje inclusivo*, donde una "misma" Idea recorrería la sensibilidad, el habla y la sociabilidad, realizando una violenta comunicación entre ellas, así como una correspondencia sin semejanza entre elementos tan diversos como los morfemas gramaticales del género, los puntos de subjetivación y las nuevas formas de organización del poder. Se trata, por supuesto, apenas de una intuición a desarrollar.

49 Fernández de Kirchner, Cristina, *op. cit.*, p. 538.

allá a través de, entre otras cosas, discursos subordinados al sentido común y el buen sentido. Discursos uniformados cuya contracara es la inagotable potencia, en ciernes o por encontrar, de una Idea que recorra y sacuda las facultades que nos componen.

Bibliografía

Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, trad. por J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 1995.

---, *Diferencia y repetición*, trad. por M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

Fernández de Kirchner, C., *Sinceramente*, Buenos Aires, Sudamericana, 2019.

Lavandera, B., "Argumentatividad y discurso" en *Variación y significado. Y discurso*, Buenos Aires, Paidós, 2014, pp. 347-65.

Montecino, L.(ed.), *Discurso, pobreza y exclusión en América Latina*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2010.

Moscovici, S., *Social Representations. Explorations in Social Psychology*, Cambridge, Polity Press, 2000.

Pardo, M. L.a, "Estado del área básico para una introducción al Análisis del Discurso y al Análisis Crítico del Discurso" en Constantino, G. D. (comp.), *Investigación cualitativa & análisis del discurso en educación*, Catamarca, Universitaria, 2002, pp. 49-79.

---(ed.), *El discurso de la pobreza en América Latina. Estudio de la Red Latinoamericana de Análisis Crítico del Discurso*, Santiago de Chile, Frasis, 2008.

---, *Teoría y metodología de la investigación lingüística. Método sincrónico- diacrónico de análisis lingüístico de textos*, Buenos Aires, Tersites, 2011.

Raiter, A., "Representaciones sociales" en Raiter, A. (comp.), *Representaciones sociales*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, pp. 11-29.

Ramalho, Viviane y Resende, Viviane de Melo, *Análise de discurso (para a) crítica: o texto como material de pesquisa*, Campinas, Pontes, 2011.

Real Academia Española, "Paradoja" en *Diccionario de la lengua española* (actualización 2018), disponible online. Consultado el 22 de julio de 2019.

Santaya, G., *El cálculo trascendental: Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017.

Schoenle, A., "Para leer la historia: lógica estructural de la diferencia en la Idea social" en Ferreyra, J. (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La Cebra, 2016, pp. 123-36.

---, "Una historia posible: devenir, acontecimiento y paradoja. Una lectura deleuziana de *La Patria fusilada* de Francisco Urondo" en Heffesse, S., Pachilla, P. y Schoenle, A. (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze, ontología práctica 1*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 325-35.

van Dijk, T. A., *Ideology. A Multidisciplinary Approach*, Londres, Sage, 1998.

Ante la ley

Hegel y la filosofía práctica de Jacobi en *Fe y saber*

Federico Vicum (UBA-UNIPE)

En *Fe y saber*, la filosofía de Jacobi es una de las tres formas en que se manifiesta el principio "del carácter absoluto de la finitud y de la absoluta contraposición resultante entre finitud e infinitud [...]".[1] Se trata, entonces, de una filosofía de la "reflexión de la subjetividad", según reza el subtítulo de la mencionada obra hegeliana. El objetivo del presente trabajo es identificar el carácter reflexivo de la filosofía práctica de Jacobi, siguiendo los argumentos que sobre tal temática Hegel presenta en *Fe y saber*. Para ello, ofreceremos, en primer lugar, una breve caracterización del concepto de "creencia" según lo entiende Jacobi; luego, presentaremos una visión general del modo en que el joven Hegel entiende que la filosofía de Jacobi es una filosofía de la reflexión; finalmente, nos centraremos en el estudio de la filosofía práctica del autor de *David Hume* según la analiza Hegel. En la filosofía práctica de Jacobi se observa con claridad la dificultad a la hora de captar la identidad de lo subjetivo y lo objetivo; puntualmente la noción de "ley", en tanto instancia de poder externa al sujeto que, pese a esa exterioridad, tiene que convertirse en configuradora de la vida de los individuos, expone con precisión esa dificultad.

---

1 GuW 321. Cito esta obra según la siguiente traducción al español: Hegel, G. W. F., *Fe y saber*, traducción, introducción y notas de Vicente Serrano, Madrid, Biblioteca Universal, 2007, p. 59.

1. La creencia según Jacobi

A fin únicamente de explicitar los puntos sobre los cuales entendemos que Hegel, en *Fe y saber*, polemiza con Jacobi, presentaremos algunos rasgos del concepto de "creencia" defendido por este último. La creencia jacobiana afirma la existencia de, por lo menos, cuatro clases de seres: los objetos sensibles, el yo (tanto en su aspecto corporal como en su interioridad o conciencia), el tú (las otras personas semejantes al yo: en última instancia, la sociedad) y Dios. En los cuatro casos, lo existente se revela y no admite demostración lógica o conceptual. En otras palabras, no podemos construir la existencia; no podemos mirar desde adentro el secreto de la existencia, sino solamente afirmar la existencia del secreto. En línea con la filosofía moderna, pero para marcar los límites de tal filosofía, Jacobi escribe: "Nos apropiamos del universo en tanto lo desgarramos y creamos un mundo de *imágenes, ideas* y *palabras* a la medida de nuestras capacidades, completamente distinto del mundo real. Lo que creamos de esta manera, lo comprendemos perfectamente, en la medida en que es nuestra creación".[2] Cuando, mediante conceptos, construimos un mundo natural sujeto a leyes y condiciones subjetivas, obtenemos un conocimiento que, pese a ser intelectualmente valioso y útil, no logra apresar el origen de lo natural. Para poder apresar este origen, tendríamos que reducir lo incondicionado a lo condicionado y lo sobrenatural a lo natural.[3] Si bien, entonces, el mundo natural se presta a que lo desgarremos en imágenes y palabras, la raíz de su existencia permanece incomprensible, oculta detrás de la red del entendimiento.

Aunque tampoco podamos explicarla ni reducirla a conceptos, la revelación de nuestra propia existencia personal es distinta. En este

2 Refiero a la siguiente edición de las obras de Jacobi: Jacobi, F. H., *Werke*, edición de Köppen, F., Jacobi, F. H., Roth, F. V., Leipzig, Gerhard Fleischer, 1812-1825, seis tomos, IV/2, p. 132. En adelante se abrevia JW. Cito según la siguiente traducción castellana: Jacobi, F. H., "Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn", en Mendelssohn, M. [*et al.*], *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, selección de textos, traducción, introducción y notas de María Jimena Solé, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013, p. 561. En adelante se abrevia CDS.

3 Cf. JW/IV, 2, 154-155. Trad. cast. (CDS): 573-574.

caso, simultáneamente se nos revela, además de nuestro ser condicionado, la existencia de lo incondicionado. Si en el mundo natural lo incondicionado queda afuera de lo que nosotros podemos ver desde adentro (es decir, afuera de nuestros conceptos), en la revelación de nuestra propia existencia ya está incluida la revelación de la existencia de Dios; sin embargo, esta existencia divina permanece indemostrable e inconceptualizable, ya que solamente se nos revela que existe, pero no cómo ni por qué. Por un lado, entonces, Jacobi escribe: "Tomo al ser humano completo, sin dividirlo, y encuentro que su conciencia se encuentra compuesta por dos representaciones originarias, la representación de lo *condicionado* y la de lo *incondicionado* [...] inseparablemente unidas, de manera tal que la representación de lo condicionado presupone la de lo incondicionado y únicamente puede ser dada en ella".[4] Sin embargo, la persona individual no puede explicar esa conexión entre su existencia y la de Dios, del mismo modo en que no se puede explicar la conexión entre los objetos naturales y el origen sobrenatural de su existencia. Lo incondicionado queda, entonces, más allá de la finitud de la conciencia humana. Así, Jacobi puede escribir también lo siguiente: "Yo no soy ni puedo ser si *Él* no es. [...] Con fuerza irresistible, lo *más elevado* en mí señala hacia un *ser supremo* sobre y ajeno a mí [...]".[5] El Dios vivo que Jacobi reclama (es decir, no el Dios de los filósofos, que es un mero concepto) vive fuera del ser humano, pero deja en éste una huella de su vida divina: "a pesar de nuestra finitud y de nuestra esclavitud respecto de la naturaleza, poseemos, o al menos parece que poseemos en nosotros, gracias a la conciencia de nuestra autoactividad en el ejercicio de nuestra voluntad, un *análogo* de lo sobrenatural, [...] del ser que *no actúa mecánicamente*".[6] De este modo, "*la imagen de Dios en el hombre* es la única fuente de

---

4 JW/ IV, 2, 152-153. Trad. cast. (CDS): 573.

5 JW III, 35. Cito según la siguiente traducción castellana: Jacobi, F. H., "Carta a Fichte", en id., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, traducción, introducción y notas por José Luis Villacañas, Madrid, Biblioteca Universal, 1996, p. 500. Véase también: "Lo repito: o Dios es, y entonces es un ser consistente por sí mismo, vivo y externo a mí, o Yo soy Dios. No hay un tercero" (JW/III, 49. Trad. cast.: 508). En adelante se abrevia CF.

6 JW/IV, 2, 157. Trad. cast. (CDS): 576.

toda intuición de la verdad así como de todo amor del bien [...]".[7] La única imagen que no desgarra lo divino de la vida humana, sino que lo posibilita, es la que yace en el interior del hombre; tal imagen es la única imagen verdadera porque, si se la reconoce y se la deja actuar, deja de ser imagen y se convierte en vida.[8]

Además de la inmediata existencia de lo incondicionado, junto con nuestra existencia se revela la de seres semejantes a nosotros: "Pues, sin el *tú*, el *yo* es imposible".[9] Así como no construimos el mundo natural ni a Dios, tampoco construimos el mundo social. Nuestra existencia en sociedad es inmediata: "todos y cada uno de nosotros hemos nacido en la creencia y debemos permanecer en la creencia, al igual que hemos nacido en sociedad y debemos permanecer en sociedad: *Totum parte prius esse necesse est*".[10] Por lo tanto, el origen de la sociedad también se remonta, de modo incomprensible, a Dios:

> Todas las constituciones provienen de un ser superior: en sus comienzos, todas fueron teocráticas. La primera necesidad, tanto para el individuo humano como para la sociedad, *es un Dios*. El sometimiento absoluto a una autoridad superior, a la obediencia más severa y sagrada, ha sido el espíritu de cada época que produjo gran número de grandes acontecimientos [...]. El templo más sagrado de los espartanos estaba dedicado al miedo.[11]

El modelo de esta obediencia cuyos fundamentos son incognoscibles es una relación de mando natural, tan natural como la sociedad en la que nacemos: "Observa a tus hijos, o a los hijos de tu amigo. Obedecen a las órdenes sin comprender el sentido de la orden del

---

7 Trad. cast. (CDS): 222. (Se trata de un pasaje correspondiente a la primera edición de las *Cartas*, no recogido en la edición de las obras completas que preparara el mismo Jacobi. Cf. Jacobi, F. H. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottlieb Löwe, 1785, p. 193).

8 "Así pues, el espíritu de mi religión es el siguiente: por medio de una vida divina el hombre se vuelve uno con Dios [...]" (JW/IV, 1, 212. Trad. cast. (CDS): 206).

9 JW/ IV, 1, 211. Trad. cast. (CDS): 205.

10 JW/IV, 1, 210. Trad. cast. (CDS): 204.

11 JW/ IV, 1, 242. Trad. cast. (CDS): 225-226.

padre".[12] El templo espartano, imagen exterior de lo divino y, por lo tanto, inadecuada, no conduce a la comprensión conceptual del vínculo político, sino a una pasión elemental ante lo históricamente dado: el miedo.

2. La filosofía de Jacobi como filosofía de la reflexión

En el "Apéndice sobre el idealismo trascendental", del libro *David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo*, Jacobi formula una famosa objeción contra la filosofía kantiana: ésta presupone algo que, en rigor, no puede presuponer. El sistema kantiano dinamita el suelo sobre el que se construye:

> En la misma medida en que pueda ser contrario al espíritu de la filosofía kantiana decir que los objetos producen *impresiones* en los sentidos, determinando así representaciones, en esa misma medida es difícil ver cómo puede encontrar la filosofía kantiana una salida para sí misma sin ese presupuesto, logrando así una exposición de su doctrina. [...] Y he de confesar que este reparo me ha estorbado no poco en el estudio de la filosofía de Kant, de tal forma que un año tras otro he tenido que comenzar desde el principio la *Crítica de la razón pura* porque inevitablemente me perdía en este asunto: que *sin* aquel presupuesto no podría entrar en el sistema y *con* él no podría permanecer dentro del mismo.[13]

La filosofía crítica no logra decidirse ni por la creencia en el mundo exterior al sujeto, tal como se nos ofrece en nuestra praxis vital concreta, ni por la reducción de toda la realidad a un entramado subjetivo de condiciones subjetivas sin exterioridad real alguna. Jacobi toma claro partido por aquella creencia en la revelación tanto de nuestra propia existencia como de la del mundo objetivo circundante (las co-

---

[12] JW/IV, 1, 243. Trad. cast. (CDS): 227.

[13] JW/ II, 303-304. Cito según la siguiente traducción al castellano: Jacobi, F. H., "David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo", en id., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, traducción, introducción y notas por José Luis Villacañas, Madrid, Biblioteca Universal, 1996, p. 447. En adelante se abrevia DH.

sas y nuestros semejantes) y de la de Dios. Desde su "ignorancia" de lo verdadero, desafía al idealismo trascendental, si éste quiere ser auténtico idealismo, a ser consecuente con sus principios: "El idealista trascendental [...] tiene que tener el coraje de afirmar el idealismo más fuerte que jamás haya sido enseñado, y no temerle a la acusación de egoísmo especulativo, porque no puede afirmarse en su sistema si quiere rechazar esta última objeción".[14]

Algunos años después, cuando el idealismo ya había demostrado tener el coraje necesario para evitar sus propias contradicciones, Hegel, en el escrito *Fe y saber*, le devuelve el desafío a Jacobi. Para Hegel, la opción de Jacobi por la fe es signo del temor contrario al que Jacobi denunciaba en el idealismo kantiano. Si, para el autor del *David Hume*, el sistema kantiano titubeaba ante la posibilidad de que no hubiera nada más que un Yo que conoce sus propias representaciones, para el autor de *Fe y saber*, Jacobi se asusta ante la existencia real de los objetos. En los escritos de Jacobi, dice Hegel, "se presupone, a partir del más vulgar empirismo, algo frente a lo que se asusta cualquier especulación, a saber, el ser absoluto de una conciencia humana, de una cosa sintiente y de una cosa sentida y su comunidad".[15] La creencia o fe de Jacobi no es el correlato de la revelación de la existencia de las cosas, sino más bien el retorno del sujeto hacia su conciencia tras experimentar el temor de que lo finito no sea, en tanto finito, nada. Jacobi llama "creencia" a lo que, en virtud del susto que produce, elimina la posibilidad de filosofar: "Pues mediante la absoluta asunción, no analizada, de una cosa sintiente y una que debe ser sentida queda fuera de juego cualquier filosofía".[16] Del desafío que le propone al idealismo, Jacobi sale perdiendo: ya Kant había visto que los fenómenos y el conocimiento de los fenómenos no son nada en sí; en cambio, "en esa nada de la finitud es precisamente donde Jacobi encuentra un absoluto En-sí [...]".[17] Jacobi no desconoce el desenla-

14 JW/II, 310. Trad. cast. (DH): 450.

15 GuW, 349-350. Trad. cast. (levemente modificada): 92.

16 GuW 350. Trad. cast.: p. 93.

17 *Ibídem*.

ce nihilista del pensamiento filosófico moderno; en verdad, lo advierte con precisión tanto en las obras de Spinoza como en los inicios del idealismo alemán. Con todo, según Hegel, "Jacobi vislumbra el abismo, mas se queda en el umbral".[18] La no-filosofía de Jacobi retrocede ante lo que la filosofía le propone: que lo finito, en tanto finito, sea negado. Incluso el yo finito tiene que ser negado en un pensamiento filosófico consecuente. La oposición de Jacobi a estas conclusiones filosóficas proporciona, según Hegel, el criterio central para la comprensión de su pensamiento:

> [...] que tales absolutos de la finitud objetiva [causalidad, sucesión, tiempo, etc.] son negados y conocidos como nada en sí, y por consiguiente igualmente la finitud objetiva, y el Yo sensible y el reflexivo, mi todo, también son sólo una vacía apariencia de algo en sí, que mi todo finito tanto como el absoluto de lo objetivo finito perece ante la razón, esto es para Jacobi lo terrible y atroz. La abominación de la negación de lo finito aparece entonces tan firmemente establecida como la correspondiente certeza absoluta de lo finito, y se mostrará sin más como el rasgo fundamental de la filosofía de Jacobi[19]

La fe de Jacobi no es la afirmación de la existencia de lo finito y de lo infinito, sino el sentimiento del rechazo de la inexistencia de ambos; en consecuencia, es una fe totalmente distinta de la "del hombre que no se ha elevado todavía a la reflexión abstracta", porque esta fe "posee la naturalidad de no estar opuesta a la reflexión. Es incluso sin reflexión [...], es una posición sin respectos [...]".[20] En cambio, la fe de Jacobi

> [...] pierde completamente esa naturalidad, pues ahora es la razón la que huye hacia ella desde la reflexión, para negar la finitud y superar la subjetividad [...]. En ella [la fe] permanecen [...] tanto la

---

[18] Palermo, S., "«Lo primero de la filosofía es conocer la absoluta nada». *Fe y saber* ante la cuestión del nihilismo", en *Revista Electrônica de Estudos Hegelianos*, N° 20, año 12 (2015), p. 56.

[19] GuW 351. Trad. cast.: 94.

[20] GuW 379. Trad. cast.: 125.

> reflexión sobre la negación de la reflexión, como la subjetividad de la conciencia de la negación de la subjetividad, y de ese modo la subjetividad misma se salva en su negación.[21]

Al haber comprendido de un modo exacto, pero no completo, el nihilismo al que conduce el más alto pensamiento filosófico, Jacobi vuelve a una fe en la que espera poder salvar la sustancialidad de su persona, la de sus semejantes y la de Dios, como si desde la interioridad de la certeza individual pudiera reconstruir todo lo que la especulación auténticamente racional pone en jaque.[22] Esa fe, sin embargo, no es sino el resultado indirecto de la huida de la razón ante los resultados nihilistas de la reflexión. En lugar de anclar el pensamiento en la negación de la finitud, y de hacer de esa negación el punto de partida de la especulación filosófica, la fe de Jacobi retorna a la finitud: es la "reflexión sobre la negación de la reflexión". Del mismo modo, en lugar de adentrarse en la negación de la subjetividad finita, la fe salva a esta subjetividad.

La fe de Jacobi, entonces, no es, como éste pretende, la actitud que se deriva del no-saber. Es lo contrario: es la actitud que una filosofía de la reflexión adopta ante la "absoluta identidad": "precisamente esta relación de una absoluta finitud con respecto al verdadero absoluto es la *fe*, en la que la subjetividad se reconoce a sí misma ante lo eterno como finitud y como nada, pero [...] de modo tal que se salva a sí misma, y se mantiene en un en sí fuera del ser absoluto".[23] La fe jacobiana no es la fe en su inmediatez ingenua precisamente porque conoce aquello de lo que se escapa. Es una huida ante el "verdadero absoluto", al que Jacobi llega a vislumbrar, aunque lo expone únicamente mediante expresiones "ingeniosas", que no alcanzan el grado de "la palabra científica articulada".[24] He-

---

21 GuW Trad. cast.: 126.

22 "Fatalismo, ateísmo, nihilismo y anarquía son, según Jacobi, los resultados necesarios hacia los que avanza todo aquel que adopte principios racionalistas" (Solé, María Jimena, "Estudio preliminar. La *Polémica del spinozismo*. Antecedentes, desarrollo y consecuencias", en Mendelssohn, M. [*et al.*], *El ocaso de la Ilustración*, *op. cit.* p. 59).

23 GuW 375. Trad. cast.: 121.

24 GuW 360. Trad. cast.: 105.

gel, sin embargo, se dispone a leer detenidamente ese "ruido de ideas como algo objetivo integrado en el concepto":

> [En las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*] Jacobi relata [...] su pensamiento fundamental: considera al hombre sin dividirlo, y que la conciencia humana está formada a partir de dos representaciones originarias, la representación de lo condicionado y la de lo incondicionado, que están unidas indisolublemente. ¿Pero no es acaso [esto] una división [...]? [...] [Si] verdaderamente quisiéramos considerar al hombre y su conciencia, y a la estructura de ésta como algo indivisible, como pretende Jacobi, entonces aquello que Jacobi llama el principio del conocimiento y de la razón debemos concebirlo como la indivisible identidad de lo condicionado y lo incondicionado [...]. [En esa identidad] tendríamos al menos [...] la liberación de la reflexión que hace de la oposición algo absoluto y de los opuestos algo en sí.[25]

Jacobi, lejos de salvar la unidad del hombre, la destruye, pero del modo equivocado. Visto que, al tiempo en que sienta las premisas de una cabal intelección de lo absoluto, no saca la única conclusión racional válida (la identidad de lo condicionado y lo incondicionado, de lo natural y lo sobrenatural, de lo finito y lo infinito), la conciencia de Jacobi se autoaniquila, no por unificarse con lo infinito, sino por separarse radicalmente de él. La fe jacobiana salva la subjetividad al precio de instaurar una "idolatría interior" (*innern Götzendienst*).[26] Jacobi, el denunciante de la autoidolatría del yo idealista, el que llama a la decisión por Dios o por la nada, el que desprecia la sustitución de las cosas reales por el lenguaje y las imágenes exteriores, es el que cae en la idolatría del yo finito y el que pone "en el lugar de ideas filosóficas *expresiones y palabras* que no pueden ser sabidas y comprendidas. Tal vez pudieran tener también un *sentido filosófico*, pero la polémica de Jacobi se dirige precisamente contra las filosofías en las que esto se hace seriamente [...]".[27]

---

25 GuW 360-361. Trad. cast.: 105.

26 GuW 382. Trad. cast.: 129.

27 GuW 363. Trad. cast.: 108.

No parece extraño, entonces, que el fundamento idólatra de la subjetividad jacobiana prefiera, llegado el caso, la idolatría externa antes que la del yo idealista y la religión reducida a lo que éste puede comprender.[28] En efecto, tal preferencia se ajusta bondadosamente a la presentación de la filosofía de Jacobi que realiza Hegel. Nos encontramos aquí con dos seres finitos absolutizados: el sujeto que siempre vuelve sobre sí mismo, encerrado en su autocerteza, y el objeto que, en su radical incognoscibilidad, aparece rodeado de un halo sagrado, exigiendo aquella obediencia sin comprensión que mencionamos en la sección anterior. Puesto que "ni el *más puro* filósofo" puede "*pensar en general sin palabras e imágenes*", "la acusación de idolatría y superstición no nos debería salir tan fácilmente de la boca [...] ya que nuestras invenciones, aspiraciones y capacidades servirían sólo para tornar *desierto* el lugar de lo verdadero —*aquel* lugar en el que, según la antigua sabiduría de todos los pueblos del mundo, se levantaron altares [...]".[29] Ahora bien, si Jacobi solamente expresara este lado de la verdad (el lado de la necesaria sumisión al poder exterior, revestido de justificaciones religiosas —más o menos racionales, más o menos fetichistas—), su filosofía no sería una filosofía de la reflexión. Sería, en todo caso, un tradicionalista o un admirador de las religiones históricas. Si también en su filosofía práctica Jacobi ha de ser un representante del pensamiento meramente reflexivo, tiene que decir lo contrario de todo lo anterior, y decirlo de modo tal de no poder reconciliar ambas posiciones.

3. La filosofía práctica de Jacobi en Fe y saber

En un pasaje de la "Carta a Fichte", Jacobi dice aquello que necesitamos para encuadrarlo como un filósofo de la reflexión. En pocas líneas desata su fiereza contra la letra de la ley. En pugna con la "voluntad de

---

28 "Decidido, sincero, sin miedo y sin duda, doy ventaja a la idolatría exclusivamente *externa* respecto de aquella religión demasiado pura para mí que se me presenta como *autoidolatría*" (JW/III, 50. Trad. cast. (CF): 509).

29 JW/III, 53. Trad. cast. (CF): 510.

la nada" del idealismo fichteano, que equivale a hacer un dios del ser humano,[30] Jacobi se declara "ateo" e "impío":

> Sí, soy el ateo y el impío que *quiere* mentir a la *voluntad de la nada* como *Desdémona* mintió al morir; quiero mentir y engañar como *Pílades* presente ante Orestes; quiero asesinar como *Timoleón*; quiero romper la ley y juramento como *Epaminondas*, como *Juan de Witt*; quiero el suicidio como *Otto*, o entrar a saco en el templo como *David*, sí, y arrancar las espigas en *sábado* y sólo porque tengo *hambre*, porque *la ley está hecha para el hombre y no el hombre para la ley*. Soy ese impío y me burlo de la filosofía, que me llama por eso impío; me burlo de ella, y de su ser supremo, con la sagrada certeza que tengo en mí, pues sé que el *privilegium aggratiandi* por tal crimen contra la pura letra de la ley racional absolutamente universal, es el *derecho de majestad* (*Majestätsrecht*) del hombre, el sello de su dignidad, de su naturaleza divina.[31]

La ley que destrona Jacobi es la racional, la ley que es la "nuez vacía de la autonomía" idealista. Si el hombre se da a sí mismo la ley, el resultado es un fruto seco y hueco, una mera "letra". Lo que se hace pasar por la más elevada expresión del espíritu (la ley racional) es, para Jacobi, más parecido al aspecto muerto de una cosa que a la vida que anima al hombre desde su interior. Ahora bien, contra la autodivinización del hombre que se autoimpone leyes, Jacobi aduce algo no menos paradójico: el sello de la naturaleza divina en el ser humano.

Sobre este punto recae el tratamiento de la filosofía práctica de Jacobi en *Fe y saber*. Hegel concede que lo que Jacobi destaca, la vitalidad que hace que la ley no sea mera "letra", es un aspecto necesario de la "belleza ética": "[a ésta] no puede faltarle [...] ni su vida como individualidad, que no obedece a los conceptos muertos,

---

30 "El hombre tiene que hacer esta elección, esta única: la nada o un Dios. Eligiendo la nada, el hombre se hace Dios a sí mismo; esto es: hace de Dios un fantasma; pues es imposible, si no hay Dios, que el hombre y todo lo que le rodea no sea mero fantasma" (JW/III, 49. Trad. cast. (CF): 508).

31 JW/ III, 37-38. Trad. cast. (CF): 501. Hegel cita este pasaje en GuW 380-381. Trad. cast.: 127.

ni la forma del concepto y de la ley".[32] Jacobi no logra pensar este último aspecto; tal incapacidad es consecuente con el tono general de su filosofía.[33] Las dos caras de la belleza ética no logran hermanarse en los escritos de Jacobi. La subjetividad, autorizada por su "naturaleza divina", destruye la ley; a su vez, la subordinación a la mera "letra" (aquello que, para evitar ser arrogantes, no debemos —aunque podamos— llamar "idolatría externa") afirma su derecho contra la interioridad divina del hombre, porque, aunque sea una superstición, es inevitable (ya que absolutamente nadie puede pensar sin palabras ni imágenes).

El "abandono del aspecto objetivo y legal" le impide a Jacobi dar cuenta de lo que él mismo presenta como ejemplo de una valiosa vida política. En las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, Jacobi refiere la historia de Espertias y Bulis, dos nobles espartanos que ofrecieron poner sus vidas en manos del rey persa, Jerjes, para apaciguar la cólera de Taltibio, héroe mitológico que descargó su ira sobre Esparta luego de que la ciudad decidiera arrojar a un pozo a ciertos mensajeros de otro rey persa, Darío. Jacobi escribe:

> Cuando Espertias y Bulis partieron de Esparta hacia Susa, libremente, como hacia su propia muerte, llegaron ante Hidarnes, un persa que gobernaba los pueblos que habitaban la costa de Asia. Éste les ofreció regalos, los agasajó y quiso convencerlos de transformarse en amigos de su rey [...]. "Tu consejo", dijeron los hombres, "es bueno según *tu* experiencia, pero no según la

32 GuW 381. Trad. cast.: 127. Para un análisis de las ideas de Jacobi que Hegel, en *Fe y saber*, recoge positivamente, véase Jonkers, Peter, "F.H. Jacobi, ein ‚Galimathias' der spekulativen Vernunft? Einige Bemerkungen zu Hegels Jacobi-Deutung in seinen Jenaer Schriften" en Heidemann, Dietmar/Krijnen, Christian (comp.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, WBG, 2007. Jonkers destaca, además de la necesaria vitalidad de la "belleza ética", la adecuada (a ojos de Hegel) intuición política que Jacobi presenta con la historia de los espartanos Espertias y Bulis, historia en la que nos detendremos a continuación. No coincidimos con Jonkers cuando afirma que la evaluación de la filosofía práctica jacobiana por parte de Hegel es relativamente positiva.

33 "El odio general de la filosofía de Jacobi contra el concepto desdeña necesariamente su forma objetiva de eticidad, la ley, y finalmente la ley pura como principio de eticidad" (GuW 380. Trad. cast.: 127).

> *nuestra*. Si tú hubieses gozado de la felicidad que nosotros disfrutamos, nos aconsejarías sacrificar nuestros bienes y nuestra sangre por ella".
>
> [...] Tampoco fueron mucho más elocuentes frente a Jerjes mismo, ante quien no quisieron arrodillarse, y quien [...] quiso convencerlos de transformarse en sus amigos y ser tan felices como él mismo. "¿Cómo podríamos vivir aquí", dijeron los hombres, "abandonar nuestro país, nuestras leyes y a aquellos hombres, todo aquello por lo que emprendimos un viaje tan largo con el fin de morir voluntariamente por ellos?".
>
> Puede ser que Espertias y Bulis tuviesen menos habilidad para pensar y razonar que los persas. No se remitían tampoco a su entendimiento, a su sutil juicio, sino únicamente a las *cosas* y a su inclinación por estas cosas. [...] No tenían ninguna filosofía; o su filosofía era mera historia.[34]

Es evidente el modo en que Jacobi ensalza la raíz vital, independiente de deducciones y razonamientos, de la actitud de los nobles espartanos. En esta historia Jacobi tiene todo para ver el lazo de la ley con la vida, y sin embargo, según Hegel, no lo ve. Como siempre, ante la aparición de lo racional, Jacobi se queda en "expresiones ingeniosas" (en este caso, la mera exposición sensible o narrativa del mencionado lazo) y no logra pasar al concepto. Puntualmente, Jacobi no detecta que Espertias y Bulis dan dos argumentos distintos para rechazar la comodidad oriental, y cae así en el error característico de su no-filosofía:

> Al Sátrapa [Hidarnes] le mostraron su desprecio, pues hablaron de su *experiencia* y de la de ellos, de su *inclinación* y de la de ellos, y opusieron a su subjetividad su propia esencia en la forma de otra subjetividad. Pero a la majestad (*der Majestät*) del monarca le atestiguaron su respeto, pues ante él fueron muy claros e invocaron lo más objetivo y santo para él y para ellos, es decir, patria, pueblo y leyes. Pero Jacobi llama aquello que es lo más vivo, patria, pueblo y leyes, "cosas a las que se está acostumbrado". No los concibe

34 JW IV/1, pp. 232-234. Trad. cast. (CDS): 216-217.

> como lo más sagrado, sino como lo más común [...] concibe como lo más comúnmente empírico aquello que es lo más racional.[35]

Ante la aparición de lo más sagrado, Jacobi no da el paso adelante hacia el concepto, sino el paso atrás hacia las "cosas". Cuando tiene la posibilidad de comprender lo racional, se adhiere a lo finito, retornando a ese "empirismo vulgar" que impregna sus reflexiones. Sin embargo, más importante que lo que Jacobi dice (esta supuesta primacía de las cosas) es lo que él omite y Hegel, en cambio, sí destaca: Espertias y Bulis apelan a lo más sagrado, las leyes de su pueblo, no ante el sátrapa, sino ante el monarca. Apelan a la ley ante la ley, y apelan a lo empírico ante lo empírico.[36] Espertias y Bulis sacan a relucir lo más sagrado cuando lo que tienen enfrente es también sagrado. Proponemos entender que el hecho de que Jerjes fuera un rey extranjero tiene un momento de verdad en la anécdota. Su núcleo conceptual radica en que Jerjes les habla a los espartanos desde su propia majestad, una majestad que, como autoridad extranjera, es para Espertias y Bulis mera positividad, pura "letra". Es, entonces, el paso por la pura "letra" de lo majestuoso lo que posibilita la apelación a lo vivo y sagrado. Ante la ley devenida mera "letra" Jacobi esgrime su "naturaleza divina", el "derecho de majestad" del hombre; Espertias y Bulis, por el contrario, ven la majestad en la "letra" y eso les permite actuar en conformidad con la majestad de su pueblo, no con la de su singular interioridad individual. El Jacobi de Hegel no puede conceptualizar la majestad de la autoridad positiva (o sea, no puede conceptualizar lo infinito en lo finito, lo divino en lo humano, etc.; sólo puede darle a esto expresiones ingeniosas). La ley es, para Jacobi, o bien una institución misteriosa, rodeada de una sacralidad ininteligible, a la que hay que obedecer sin comprender, o bien una cáscara muerta, que merece que el individuo la sojuzgue con la riqueza de su interioridad. La trascendencia

---

35 GuW 381-382. Trad. cast. (levemente modificada): 128.

36 Sobre la incipiente evaluación positiva, por parte de Hegel, del aspecto legal de la eticidad (que se da justamente hacia la época de la redacción de *Fe y saber*), véase Wolf, W. C., "The Weakness of the Law: The Opposition of Concept and Life in Hegel's Early Ethics", en Sembou, E., *The Young Hegel and Religion*, Oxford, Peter Lang, 2017.

del Dios fundador de la sociedad (la trascendencia que, en su secreto inaccesible tras las puertas de la ley, llama a la obediencia) no logra articularse con la subjetividad viva y espontánea. Lo infinito y lo finito quedan separados, como corresponde a una filosofía de la reflexión.

La vida política a la que conducen los principios de Jacobi es totalmente contraria a la que parece proponer. Si del ejemplo de Bulis y Espertias se desprende la imagen de un pueblo lúcido, conocedor de sus leyes y dispuesto a vivir de acuerdo con ellas, de la lectura de Hegel se infiere que un pueblo jacobiano sería un pueblo sumiso y pasivo ante la particularidad de un individuo iluminado. Hegel entiende que las ideas de Jacobi tienen su mejor y más elevada expresión en los *Discursos sobre la religión* de Friedrich Schleiermacher. Aquí no nos interesa analizar si Hegel interpreta bien a Schleiermacher ni si es justa su asimilación al pensamiento de Jacobi. Nos interesa únicamente el hecho de que lo que dice sobre Schleiermacher es también, por hipótesis, lo que tiene para decir de Jacobi. Si bien Schleiermacher eleva la forma de la subjetividad hacia una concepción más objetiva, su "sujeto-objeto de la intuición del universo debe permanecer de nuevo como una singularidad y subjetividad".[37] Al artista religioso, en virtud de su subjetividad enriquecida por la intuición del universo, le corresponde, "en cuanto representante",

> todo el poder y la fuerza ante la comunidad adulta [...] [la cual] actuando como menor de edad, debe tener la intención y la finalidad de dejar actuar en ella la intuición interior de él [el representante] como una virtuosidad de edificación y de entusiasmo. En lugar de anular, o al menos no reconocer, la propiedad subjetiva de la intuición (se le llama idiota al que posee una particularidad), hay que concederle a aquél lo suficiente como para que forme el principio de una comunidad propia, y que de esa manera las pequeñas comunidades y las particularidades se hagan valer al infinito y se multipliquen [...]. A lo cual corresponde muy bien la ilustrada separación de la Iglesia y el Estado [...].[38]

[37] GuW 385. Trad. cast.: 132.

[38] GuW 386. Trad. cast.: 132-133.

La filosofía de Jacobi, en su máxima expresión, conduce a un representante que, en lugar de poner la objetividad en el pueblo, lo divide en comunidades fragmentarias en las que prima la subjetividad del virtuoso, haciendo de la comunidad un "menor de edad". Aquí reaparece, entonces, esa obediencia sin comprensión que Jacobi extrapola de la relación entre los niños y los padres a las relaciones políticas de un pueblo. En lugar de fundar una comunidad, la religión de inspiración jacobiana fragmenta al pueblo en asociaciones parciales. No es la majestad del monarca (es decir, la positividad de una figura política objetiva) la que obliga a captar la sustancialidad de las leyes, sino la majestad de un sujeto (en su idiotez particular) la que supuestamente ha de instaurar la relación entre un grupo de seres humanos y Dios. El único mediador (la única imagen) entre Dios y el individuo es la imagen inmediata de Dios en el individuo virtuoso: es decir, la única mediación posible imposibilita cualquier mediación. Si el Dios vivo se manifiesta en la vida divina del sujeto, no tiene necesidad de manifestarse en el pueblo. Jacobi, con la afirmación del Dios vivo, se niega al momento más racional de la teología cristiana: el momento de la muerte de Dios hecho hombre.[39] Así como la creencia de Jacobi, según concluimos arriba, no afirma la existencia de las cosas, sino que rechaza su nulidad, así también la creencia en Dios que propone Jacobi no afirma su existencia, sino que simplemente rechaza que el hombre-Dios muera. Jacobi no quiere matar al Dios vivo dentro del sujeto, no quiere matar al Cristo que cada uno es; pero por eso mismo termina oponiéndose a la configuración política que tanto anhela, la que reconoce un Dios en el origen de la sociedad. Sus principios conducen, en verdad, a la fragmentación religiosa y, por ende, a la disolución del pueblo en asociaciones indiferentes; en fin, a la Ilustración ante la que el mismo Jacobi se horrorizó.

---

39 El tópico de la muerte de Dios aparece en las líneas finales de *Fe y saber*. Cf. GuW 413-414. Trad. cast.: 164. Como escriben Hans Brockard y Hartmut Buchner en la introducción a la edición crítica de *Fe y saber*, la negación de toda finitud inmóvil se expresa, entre otros lugares de la obra de Hegel, en la muerte del hombre divino que, en la *Fenomenología del espíritu*, configura el tránsito de la religión revelada al saber absoluto. Cf. Brockard, H. / Buchner, H., "Einleitung" en Hegel, G. W. F., *Jenaer Kritische Schriften (III). Glauben und Wissen*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1986, pp. XI-XII.

Bibliografía

Brockard, H., Buchner, H.; "Einleitung", en Hegel, G. W. F., *Jenaer Kritische Schriften (III). Glauben und Wissen*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1986, pp.VII-XIV.

Hegel, G. W. F., *Fe y saber*, traducción, introducción y notas de V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Jacobi, F. H., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, traducción, introducción y notas por J. L. Villacañas, Madrid, Biblioteca Universal, 1996.

---, "Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn", en Mendelssohn, M. [*et al.*], *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, selección de textos, traducción, introducción y notas de M. J. Solé, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

---, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottlieb Löwe, 1785.

---, F. H., *Werke*, edición de Köppen, F., Jacobi, F. H., Roth, F. V., Leipzig, Gerhard Fleischer, 1812-1825, seis tomos.

Jonkers, P., "F.H. Jacobi, ein ‚Galimathias' der spekulativen Vernunft? Einige Bemerkungen zu Hegels Jacobi-Deutung in seinen Jenaer Schriften" en Heidemann, Dietmar/Krijnen, Christian (comp.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, WBG, 2007.

Palermo, S., "«Lo primero de la filosofía es conocer la absoluta nada». *Fe y saber* ante la cuestión del nihilismo", en *Revista Electrônica de Estudos Hegelianos*, N° 20, año 12 (2015), pp. 50-70.

Solé, M. J., "Estudio preliminar. La *Polémica del spinozismo.* Antecedentes, desarrollo y consecuencias", en Mendelssohn, M. [*et al.*], *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, selección

de textos, traducción, introducción y notas de M. J. Solé, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

Wolf, W. Clark, "The Weakness of the Law: The Opposition of Concept and Life in Hegel's Early Ethics", en Sembou, E., *The Young Hegel and Religion*, Oxford, Peter Lang, 2017.

Entre el caos y la doxa: el Pensamiento

Randy R. J. Haymal Arnes (UNRC)

La filosofía es un campo de batalla y, como todo campo de batalla, implica un medio, un arma y un enemigo. A pesar de que las batallas de la filosofía pueden resultar irrisorias frente a los grandes poderes, no por ello la filosofía se mantiene inmune, impoluta; tampoco plenamente capturada. Ésta aparece continuamente asediada y pretendida en su función (*crear conceptos*) y, al mismo tiempo, le es intrínseco a su ejercicio de creación una resistencia a los poderes. El fin de la filosofía es producir un *infinito consistente*: el *caos* no es su fin, sino aquello a partir de lo cual ella extrae un *medio*; medio donde fragua sus armas para combatir el *sentido común*, la *doxa*. El sentido común es el concepto que condensa el enemigo de la filosofía. Éste se establece como uno de los rasgos principales de la *imagen dogmática del pensamiento*. A tal punto que muchos de los rasgos de la imagen dogmática no serán más que distintas formas que el sentido común tomaría. De este modo, el pensamiento capturado por esta imagen bloquea la constitución de un medio propio de la filosofía, dejándola impotente ante la doxa, pues es sólo a partir de la constitución de un medio propio que la filosofía puede forjar unas "armas de eficacia comprobada". En el presente trabajo, rondaremos sobre dichas cuestiones.

La imagen del pensamiento

El concepto de sentido común aparece en el capítulo III de *Diferencia y Repetición* como primer postulado de la imagen dogmática del pensamiento. Este postulado se expresa como *cogitatio natura universalis.* La imagen dogmática establece al pensamiento como una facultad natural: el pensamiento se concibe como dado, pues siempre pensamos. De este modo, la imagen del pensamiento es tomada del elemento puro del sentido común. El sentido común también se presenta, en tanto uno de los componentes del segundo postulado, como *concordia facultatum.* A su vez constituye la arquitectónica del *reconocimiento* (tercer postulado) junto al buen sentido. Reconocimiento del cual la imagen dogmática toma su *modelo trascendental.* Por último, el sentido común compone junto al *buen sentido* las dos mitades de la doxa. Doxa de la cual la imagen dogmática toma su *forma*. En efecto, la imagen dogmática "[...] conserva lo esencial de la doxa, es decir, la forma; y lo esencial del sentido común, es decir, el elemento; y lo esencial del reconocimiento, es decir, el modelo [...]".[1] Para el autor los postulados no pueden concebirse de forma aislada, se implican mutuamente. Este carácter lo encontramos expresado de la mejor forma en relación al sentido común, ya que, el resto de los postulados se presentan implicados a éste en tanto postulado central. Incluso, algunos aparecen como otras formas que el sentido común tomaría. Por ejemplo, Deleuze se expresa de este modo en relación al octavo postulado: "El método es el medio del saber que regula la colaboración de todas las facultades; por ello es la manifestación del sentido común o la realización de una *cogitatio natura* [...]".[2] Por otro lado, en relación al quinto postulado, el *error*, el pensador indica: "Se diría que el error es una especie de fracaso del buen sentido bajo la forma de un sentido común que se conserva intacto, íntegro".[3] El error, que expresa el rasgo negativo del pensamiento, se encuentra plegado, al mismo tiempo, con un

1 DR 175. Trad. cast.: 208.

2 DR 215.Trad. cast.: 252-253.

3 DR 193.Trad. cast.: 228.

rasgo de signo positivo que expresa su rectitud (el sentido común). Estas son diferentes formas de imbricación con la que nos encontramos ante los supuestos.

La imagen del pensamiento aparece como aquello que impide pensar, connotada por Deleuze, en *Diferencia y Repetición*, de dogmática, moral y ortodoxa. Esta imagen constituye el suelo *no-filosófico*, comprendido de forma *pre-filosófica* (no conceptual), sobre el cual se teje conceptualmente el pensamiento. Suelo constituido por los postulados implícitos que el pensamiento supone a la hora de pensar. Afirma el autor al respecto: "Los postulados en filosofía no son proposiciones que el filósofo pide que le sean acordadas; sino, por el contrario, temas de proposiciones que permanecen implícitos y son comprendidos de un modo pre-filosófico".[4] Deleuze nos dice que en filosofía nos encontramos con dos clases de presupuestos: objetivos y subjetivos. La imagen del pensamiento "constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto",[5] e incluso predetermina el concepto de la filosofía. Los presupuestos subjetivos se comprenden en tanto un concepto ya no remite a otro concepto. De este modo, el pensamiento se da aires de un verdadero comienzo, puesto que su punto de partida conceptual no supondría ningún concepto; no obstante, esta ausencia de presupuestos objetivos no escapa de presupuestos de otra índole, subjetivos-implícitos. En efecto, el verdadero comienzo sin presupuestos no es alcanzado por esta imagen. Esto demuestra para el autor, en realidad, "que no hay verdadero comienzo en filosofía, o más bien que el verdadero comienzo filosófico, es decir la Diferencia, ya es en sí misma Repetición".[6]

Uno de los problemas neurálgicos que presenta la imagen dogmática del pensamiento es la constitución del pensamiento como *Forma de Interioridad*. Forma por la cual el pensamiento queda encerrado en una circularidad: encuentra al final del camino, en forma de conceptos,

4 DR 172. Trad. cast.: 204.

5 DR 172. Trad. cast.: 205.

6 DR 169-170. Trad. cast.: 201.

lo que primero ha supuesto de forma subjetiva y tomado como punto de partida. Por lo tanto, la filosofía aparece como un movimiento de explicitación, lleva a lo explícito, a lo conceptual, lo implícito, lo no-conceptual. Ahora bien, la continuidad entre lo implícito y lo explícito sólo puede fundarse, para Deleuze, en un pensamiento que se presupone a sí mismo. Dolorosa imagen para quien concibe al pensamiento como creación, a saber, como un pensamiento que no se presupone a sí mismo, no preexiste, pues se caracteriza por su *falta de imagen*.

Con respecto a los presupuestos subjetivos, además de no remitir a una objetividad, su forma es la de la representación: "*Todo el mundo sabe, nadie puede negar*".[7] Ahora bien, el pensador nos dice, poniendo de ejemplo el *cogito* cartesiano, que, en tal caso, lo que se "[…] plantea como universalmente reconocido es tan sólo lo que significa pensar, ser, yo (*moi*), es decir, no un esto, sino la forma de la representación o del reconocimiento general".[8] "Porque todo el mundo piensa naturalmente, se supone que todo el mundo sabe implícitamente lo que quiere decir pensar".[9] La forma del reconocimiento comprende un elemento, una materia pura en tanto sentido común. La diferencia entre el no-filósofo y el filósofo es que, este último, lleva a concepto lo implícito, funciona como representante; a saber, conceptualiza lo evidente para todo el mundo. En tal sentido, la relación entre el no-filósofo y el filósofo toma como modelo la estructura del representante y el representado.

Dijimos que el elemento que Deleuze designa como sentido común supone un pensamiento natural universal: se postula de derecho que todos pensamos y, por ello, todos sabemos qué es pensar. Este pensamiento natural comprende una *recta naturaleza del pensamiento* y una *buena voluntad del pensador*. De esta forma, el pensamiento se presenta como una decisión en manos del pensador. El pensamiento posee formalmente lo verdadero y la buena voluntad designa un

---

7 DR 170. Trad. cast.: 202.

8 DR 171. Trad. cast. 203.

9 DR 171. Trad. cast. 204.

sujeto que tiene en sus manos la decisión de pensar. Sujeto al que, en todo caso, sólo le falta hacerse de un buen método. En efecto, la imagen del pensamiento que aparece como pre-filosófica y natural se funda sobre el sentido común en tanto elemento puro. Para el autor, la filosofía parte de una crítica de esta imagen y encuentra como aliada a la paradoja. Que la imagen dogmática aparezca como natural y pre-filosófica, no significa que se trate de una cuestión de hecho, sino de una cuestión de derecho, pues su constitución presupone "una cierta repartición de lo empírico y trascendental".[10] El filósofo produce una distribución entre lo trascendental y lo empírico. Distribución que se emplaza ahí donde se fragua toda construcción y objeción filosófica. Decíamos que la imagen dogmática se extrae del elemento puro del sentido común, del modelo del reconocimiento y de la forma de la doxa. La imagen dogmática no eleva a derecho proposiciones particulares del sentido común o del buen sentido, proposiciones particulares de la doxa, ni tampoco reconoce nada en particular. No hay *obras de opinión*, nos dice Deleuze en *¿Qué es la filosofía?*: la filosofía sólo puede ser filosofía distinguiéndose de la doxa. La crítica a las filosofías que se constituyen conceptualmente sobre la imagen dogmática no implica la negación de su carácter filosófico. Pues, para el autor, en realidad, "[…] la filosofía rechaza toda *doxa* particular".[11] Es por esta razón que la opinión aparece como la enemiga fundamental de la filosofía. Si lo elevado a derecho fuese una opinión particular, la filosofía no podría distinguirse de una mera habladuría. El punto problemático que el autor detenta en la imagen dogmática consiste en la elevación a un nivel racional de la doxa, ya que, de este modo, la filosofía queda "[…] sin ningún medio para realizar su proyecto, que era romper con la *doxa*".[12] En tal sentido, la pregunta que se impone es: ¿de dónde la filosofía extrae sus medios para realizar su proyecto? Dejaremos abierta la pregunta y dedicaremos el siguiente apartado en responderla.

---

10 DR 174. Trad. cast.: 206.

11 DR 175. Trad. cast.: 208.

12 DR 175. Trad. cast.: 208.

Deleuze nos dice que debemos objetar la imagen dogmática elevándonos al plano de derecho. Esto es lo que constituye una objeción realmente filosófica: no basta con contraponerle hechos a esta imagen. Si el pensamiento es concebido como algo dado, si siempre pensamos, no basta con contraponerle hechos empíricos particulares, demostrando que casi nunca lo hacemos. Esta imagen de derecho implica una distribución de lo empírico y lo trascendental. Pero, la imagen dogmática calca lo empírico sobre lo trascendental, traicionando la naturaleza pura del pensamiento. El pensador francés no sólo invierte la distribución entre lo empírico y trascendental de la imagen dogmática (por ejemplo, haciendo de la *estupidez*, la *locura* y la *maldad*, que en la imagen en cuestión quedan en un plano de hecho, estructuras puras del pensamiento), sino que lo elevado a lo trascendental deja de calcarlo sobre lo empírico.

En primer lugar, lo fundamental de la crítica radica en que bajo la imagen dogmática subyace la experiencia más banal, la cotidianidad, los actos de reconocimiento; aunque no se reconozca nada en particular. Leemos en Deleuze:

> Por un lado, es evidente que los actos de reconocimiento existen y ocupan gran parte de nuestra vida cotidiana: es una mesa, es una manzana, es el trozo de cera, buenos días, Teeteto. Pero ¿quién puede creer que el destino del pensamiento se juega en eso, y que nosotros pensamos cuando reconocemos?[13]

Es en este sentido que el pensamiento tiene que buscar aventuras más comprometedoras con las que medirse. Aquí, encontramos un estrecho vínculo entre Deleuze y Simondon. Leemos a Simondon:

> El esquema hilemórfico es de este modo una pareja en la cual los dos términos son nítidos y la relación oscura. Bajo este aspecto particular, el esquema hilemórfico representa la transposición en el pensamiento filosófico de la operación técnica reducida al trabajo, y tomada como paradigma universal de la génesis de los seres. Lo que está en la base de este paradigma

---

[13] DR 176. Trad. cast.: 209.

> es sin dudas una experiencia técnica, pero una experiencia técnica muy incompleta.[14]

Así como Simondon afirma que el esquema hilemórfico implica trasponer a lo filosófico una experiencia técnica incompleta, Deleuze nos dice que la imagen dogmática implica una extrapolación de hechos banales: "Pero justamente es preciso reprochar a esa imagen del pensamiento el haber fundado su supuesto derecho sobre la extrapolación de ciertos hechos, y de hechos particularmente insignificantes, la banalidad cotidiana en persona, el Reconocimiento".[15]

El segundo punto central de la crítica es que la imagen dogmática "encuentra su finalidad práctica en los «valores establecidos»".[16] Pues, se trata de una imagen complaciente que no puede producir una crítica radical sobre ninguna época. Pero, ¿qué entiende Deleuze por lo establecido? En boca del pensador:

> Cuando Nietzsche distingue la creación de valores nuevos y el reconocimiento de los valores establecidos, esa distinción no debe, ciertamente, ser comprendida en el sentido de una relativización histórica, como si los valores establecidos hubieran sido nuevos en su época y los nuevos sólo necesitaran tiempo para establecerse. Se trata, en verdad, de una diferencia formal y de naturaleza: lo nuevo sigue siendo siempre nuevo, con su potencia de comienzo y de recomienzo, como lo establecido lo estaba desde el inicio, aun si era necesario que pasara un poco de tiempo empírico para reconocerlo.[17]

El autor habla de lo establecido en un sentido formal y no de una determinada configuración socio-histórica que lo establecido asumiría, ni tampoco de aquello que en su momento fue nuevo y el paso del tiempo naturalizó y, por consiguiente, el pensamiento comenzó a re-

---

14 Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*, trad. por M. Martínez y P. Rodríguez, Bs. As., Prometeo, 2008, p. 258.

15 DR 176. Trad. cast.: 209.

16 DR 177. Trad. cast.: 210.

17 DR 177. Trad. cast.: 210.

producirlo a-críticamente. Lo establecido remite a la imagen dogmática, mientras que lo nuevo nos conduce al pensamiento sin imagen. Deleuze no busca, de este modo, un pensamiento que se componga de fuerzas del reconocimiento, sino de una "terra incognita, jamás reconocida ni reconocible":[18] *el Afuera*.

El falso comienzo de la imagen dogmática se debe a que todo comienzo ya es repetición. Por lo tanto, debemos hallar la auténtica repetición, es decir, una repetición que no sea de lo mismo. Pues, lo que se repite en la imagen dogmática es, al final de cuentas, lo mismo, pero bajo otra forma: forma de lo implícito. La verdadera repetición, el comienzo, se identifica con el recomienzo. En *Diferencia y Repetición* el comienzo lo encontramos en la destrucción de la imagen dogmática, pero este comienzo tiene por condición la afección intensiva que padece el pensamiento. El pensamiento aparece siempre como lo nuevo en tanto repetición, ya que debe crearse en cada oportunidad. Lo que se repite es esta no pre-existencia del pensamiento, su falta de imagen. Por ello, éste se produce siempre como lo nuevo.

La angustia del pensamiento

En el presente apartado intentaremos responder la pregunta que dejamos planteada en el anterior: ¿de dónde extrae sus medios la filosofía para realizar su proyecto? Habíamos mencionado que la imagen dogmática constituye un conjunto de presupuestos que impide pensar. No obstante, no debemos pensarla como un trazo identitario y homogeneizante, que Deleuze teje sobre el conjunto de la filosofía. Esto sería, sin duda, contradictorio con su propio proyecto. En este punto, se puede establecer una rápida contraposición con Heidegger. Mientras este último engloba al conjunto de la tradición filosófica como *olvido del ser*, Deleuze no deja de recopilar lo que él llama *momentos*, *malos momentos* y *arrepentimientos*, en el que el sin-fondo es suscitado; pero prontamente aplastado (no explorado) por esta imagen

18 DR 177. Trad. cast.: 210.

dogmática. Así, los momentos se transforman en malos momentos, pues el pensamiento, rápidamente, es reconducido por la imagen dogmática a su curso natural. La lista de estos momentos es cuantiosa en Deleuze. Por ejemplo, en Platón nos encontramos distintos momentos, uno de ellos lo constituye su teoría del aprendizaje. Del mismo modo, nos encontramos diversos momentos en Kant: un momento en la primera Crítica en que el Yo es fisurado por el tiempo, momento superado rápidamente por la identidad sintética activa; otro momento, en la tercera Crítica, donde la imaginación es llevada a su propio límite en su encuentro con lo sublime. Por lo tanto, a pesar de que la imagen dogmática constituye "el presupuesto subjetivo del conjunto de la filosofía"; a pesar de constituirse como una orientación invariante, no se identifica plenamente en todo momento con las obras que conforman la tradición de la filosofía. Leemos en Deleuze:

> "[…] los filósofos experimentan numerosos arrepentimientos y no aceptan esta imagen implícita sin agregarle también numerosos rasgos, surgidos de la reflexión explícita del concepto, que reaccionan contra ella y tienden a derribarla. Sin embargo, esa imagen se mantiene firme en lo implícito […]".[19]

Entonces, estos nuevos rasgos, determinaciones explícitas que enriquecen la imagen ortodoxa del pensamiento llegan por momentos a ponerla en cuestión, pero sólo por momentos, pues las orientaciones que comandan los principios implícitos vuelven a redirigir el curso del pensamiento-conceptual explícito. Estos momentos que tienden a derribar la imagen dogmática de la filosofía son cuantiosos. De este modo, podemos pensar a cada obra como una red de puntos fuertemente reproductores de la imagen dogmática y puntos disruptivos. Leemos a Pablo Pachilla:

> Más que identificar plenamente a ciertos filósofos con la Imagen del pensamiento, es preciso tomar este concepto como una figura que, si bien toma el rostro de incontables pensadores, no lo hace en todo momento, y en las grandes obras de la filosofía siempre

[19] DR 172. Trad. cast.: 204.

> se encuentran en mayor o menor medida momentos de ruptura o ambivalencia con respecto a dicha imagen.[20]

No habría en Deleuze tradiciones mayoritarias o minoritarias que necesariamente involucren obras completas o autores. Más bien cada obra, como afirma Pachilla, podría comprender, en mayor o menor medida, momentos minoritarios. Y así como Platón es el padre de esta imagen moral, también es el primero en producir el movimiento subversivo contra ella. En esta red de regularidades —donde el pensamiento se constituye repitiendo los supuestos de la imagen dogmática — y puntos singulares, Deleuze, en su ejercicio de lectura sobre la tradición, produce conexiones entre los momentos: comunicación entre singularidades. Comunicación donde ya no importa a qué escuela pertenecen los autores en relación, las contradicciones que puedan suscitar relaciones entre autores pertenecientes a escuelas diferentes, ya que, en el fondo, no importa a qué genero pertenecen, ni quiénes son. Es por ello, por ejemplo, que en su desarrollo de la noción de univocidad habla de momento *en* los autores y no de autores: un momento *en* Duns Escoto, otro *en* Spinoza y otro *en* Nietzsche. Incluso en filósofos tan amados como Spinoza, el príncipe de la filosofía, vemos una captura mayoritaria en él, en su distinción entre sustancia y modos, donde la diferencia se termina diciendo de la identidad. Así, Spinoza llevaría a concepto el rasgo pre-filosófico del sentido común de la imagen dogmática. Este modo de lectura es también denominado *movimiento de relevo*. Deleuze se coloca en las fisuras, salta de fisura en fisura, pues, se trata de un pensamiento que da brincos, que rompe con la linealidad de la historia. Linealidad que, por otra parte, se constituye como el supuesto básico a partir del cual opera el dispositivo de poder de la academia, cuyo imperativo *superyoico* se expresa del siguiente modo: "¿cómo quieres pensar sin haber leído a Platón, Descartes, Kant y Heidegger, y tal o tal libro sobre ellos?".[21] Frente a

[20] Pachilla, P. N. "Sentido común y buen sentido en Deleuze" en *Valenciana*, N. 23, 2019, p. 142.

[21] Deleuze, G. y Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Pre-textos, 1980, p. 17.

este dispositivo de poder que captura al pensamiento, Deleuze diseña un sistema de relevos, conexión de puntos singulares, que denomina producción de *devenires*: creación de bloques consistentes de singularidades imperceptibles para las grandes clasificaciones.

La imagen del pensamiento aparece como la imposibilidad de explorar el sin-fondo, bloquea el encuentro y la relación del pensamiento con el Afuera. En *Diferencia y Repetición*, Deleuze nos dice que debemos apartarnos de la imagen dogmática y denunciarla como no-filosófica. De este modo, la filosofía "no encontraría su diferencia o verdadero comienzo en un entendimiento con la Imagen *pre-filosófica*, sino en una lucha rigurosa contra la Imagen, denunciada como *no-filosofía*".[22] En *¿Qué es la filosofía?* D-G nos dicen que lo pre-filosófico se encuentra en el meollo de la filosofía. Por otro lado, "la no-filosofía se encuentra allí donde el plano afronta el caos".[23] La no filosofía comprende el momento en que el pensamiento se sumerge en el caos (movimiento que en *Diferencia y Repetición* es designado como subida del fondo y aparición del sin-fondo). En contraposición, lo pre-filosófico sobre lo que se funda el pensamiento conceptual que supone la imagen dogmática mantiene una relación esencial con la doxa. En este sentido, corta la relación del pensamiento con el Afuera. Por otro lado, en *¿Qué es la filosofía?*, el pensamiento experimental aparece como pre-conceptual y en relación al trazado del plano de inmanencia. Leemos en D-G: "[…] el plano de inmanencia es prefilosófico, y no funciona ya con conceptos, implica una suerte de experimentación titubeante, y su trazado recurre a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables".[24] Ahora bien, así como no hay obras de opinión, tampoco hay *obras de caos*. El caos, el sin-fondo —no siendo lo indeterminado que posteriormente se determina, sino la velocidad infinita en la que el movimiento no puede conectar dos determinaciones, puesto que cuando una se esboza la otra desaparece— debe produ-

[22] DR 172. Trad. cast.: 205.

[23] QQP 205. Trad. cast.: 219.

[24] QQP 44. Trad. cast.: 46.

cirse como consistente. De aquí, la labor de la filosofía como creación de un *infinito consistente*. La filosofía aparece entre el caos y la doxa, entre la *angustia* y la *vergüenza*, entre el puro caos y las formas. El pensamiento se debate entre la doxa, que siempre está en tren de convertirlo en un orden de razones, y el caos, que está pegado al concepto y lo devuelve continuamente al mar, produciendo la inmanencia. Cuando el pensamiento se hunde, deviene experimental y pierde su imagen, conquistando su propio medio, encontrando su impulso para crear y su comienzo en la destrucción de la imagen dogmática del pensamiento. En tal sentido, aquí hallamos la respuesta a la pregunta que dejamos abierta en el primer apartado, ¿de dónde el pensamiento extrae sus medios para realizar su proyecto? El pensamiento extrae sus medios para realizar su proyecto del sin-fondo y del caos; es haciendo del caos una consistencia que emerge el pensamiento filosófico. D-G afirman lo siguiente en relación al pensamiento: "[…] si se pelea contra el caos, es para arrebatarle las armas que vuelve contra la opinión, para vencerla mejor con unas armas de eficacia comprobada".[25] Además, nos dicen: "¿Y qué sería pensar si él no se midiera incesantemente con el caos?".[26] El caos es aquello con lo que el pensamiento se mide incesantemente, pero no es el *fin* del pensamiento, pues no hay obras de caos, sino que de él extrae un medio (plano de inmanencia), que posibilita la creación conceptual. Una obra es un *caosmos*, una sección del caos que deviene consistente.

25 QQP 192. Trad. cast.: 205.

26 QQP 196. Trad. cast.: 209.

Bibliografía

Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. por M. S. Delpy y H. Beccaecece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

Deleuze, G. y Guatarri, F., *¿Qué es la filosofía?*, trad. por T. Kauf, Barcelona, Editorial Anagrama.

Deleuze, G. y Parnet, C., *Diálogos*, trad. por J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1980.

Deleuze en Jena – contra el buen sentido de la libertad

Julián Ferreyra (CONICET-UBA)

Estos caminos cruzados entre Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena comienzan con una tenue pista. En *Diferencia y repetición,* Deleuze remite a uno de los célebres textos del primer Hegel de Jena (la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*) en torno a la noción de *buen sentido.* Pista fugaz y frágil: fugaz, porque se trata de una única mención a ese período de la producción de Hegel en *toda* la obra deleuziana, y frágil, porque los puentes que tiende el término "buen sentido" del francés al alemán, del *bon sens* al *gesunden Meschenverstand,* son precarios. La pista no nos llevaría por tanto muy lejos si no la cruzáramos con el tercero de nuestros caminos: Spinoza. En efecto, la carta a Meyer de Spinoza aparece como una referencia tanto en ese período de Hegel como en Deleuze. Hegel recurre a ella para caracterizar la *verdadera* infinitud que supera las trampas y las oposiciones de la reflexión, mientras Deleuze la recupera para entrelazar —interpreto yo, no sin cierta violencia— los planos fundamentales de su ontología: lo virtual, lo intensivo y lo extensivo. Son gestos y preocupaciones distintos (tanto en el uso del mismo término en la lengua francesa —*bon sens*— como en el uso de las múltiples formas de la infinitud que distingue Spinoza), pero en su cruce podemos construir una concepción de la *libertad* que evite su contraposición con la necesidad y un único sentido como ruptura con todo lo sólido y durable, para una *finitud* humana cuya relación con lo absoluto tenga un carácter vivificante.

Bon sens y gesunden Menschenverstand

Empecemos por la pista inicial. Deleuze escribe:

> Cada vez que la ciencia, la filosofía y el *buen sentido* se encuentran, es inevitable que el buen sentido en persona considere que es una ciencia y una filosofía (por este motivo, estos encuentros deben evitarse con cuidado). Se trata de la esencia del buen sentido. Esta esencia está perfectamente indicada por Hegel, de manera concisa, en *la Diferencia de los sistemas de Fichte y de Schelling*: el buen sentido es la verdad parcial cuando se le une el sentimiento de lo absoluto.[1]

Estamos en el capítulo cinco de *Diferencia y repetición,* donde Deleuze desarrolla uno de los conceptos ontológicos claves del libro: la intensidad como *diferencia* que, en tanto *disparidad* (que es la diferencia específica en la intensidad), es la *razón* de lo sensible. Ahora bien, Deleuze debe enfrentar una paradoja: esta diferencia genética sólo *aparece* bajo una forma que la niega: lo extenso, donde la diferencia tiende a disolverse en la identidad.[2] En efecto, únicamente *experimentamos* (empíricamente) diferencias que tienden a igualarse, a distribuirse de tal manera que se nieguen sus tensiones constitutivas. Como se observa paradigmáticamente en la termodinámica y su augurio de la muerte calórica del universo por igualación de las tensiones térmicas, el proceso de lo real sería una “flecha del tiempo” que va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado: esa es la dirección que (tanto en la ciencia como también en la filosofía y la “opinión pública”) se considera la correcta, la *buena.* La buena dirección. Es decir: el “buen sentido”. Deleuze utiliza ese sentido *material* de la palabra, para complementar el significado “del diccionario” de *bon sens*, que se parece más bien a lo que nosotros llamamos sensatez, objetividad o (en el caso del periodismo) “independencia”: “capacidad de juzgar bien, sin pasión”.[3] En suma, con el término “buen sentido” Deleuze apunta

1 DR 289.

2 DR 288.

3 *Le Robert Micro*, Paris, 1998, Dictionnaires Le Robert, p. 1224.

a una concepción de lo real que se caracteriza por la tendencia hacia la igualación de las tensiones y que equivale a un juicio equilibrado y desapasionado. La "objetividad" consiste en aceptar sin perturbación el inminente apocalipsis y la destrucción de todo lo creado con esfuerzo por la naturaleza y la humanidad. Aquellos pocos peligros sensatos remiten todos a la muerte.

Ahora bien, ¿cómo se conjuga esta definición deleuziana ("tendencia a la igualación y por tanto la muerte") con la "esencia" del buen sentido que atribuye a Hegel: la verdad parcial acompañada del sentimiento de lo absoluto? Ocurre que el buen sentido es, como la termodinámica, una ley que Deleuze no refuta ni ignora. Sólo que no es universal, y se aplica sólo a un ámbito restringido de lo real. El problema es universalizarlo. El buen sentido rige en los sistemas cerrados, pero lo real es esencialmente abierto.

Con esto entendemos el sentido de la cita a Hegel. Sin embargo, no sé al lector, pero a mí me queda gusto a poco. ¿Es todo lo que este cruce de caminos tiene para ofrecernos? ¿No puede decirnos también algo acerca de la naturaleza de la diferencia, y no sólo las condiciones de su traición? ¿Y también acerca de cómo esta extensión en la cual la diferencia se traiciona es ella también parte de lo *real* y no un mero error de nuestra imaginación (teniendo en cuenta que esta extensión es donde actuamos y vivimos, donde podemos ser libres o esclavos)? Tejer con amor el cruce de caminos quizás nos ayude a avanzar en esa dirección.

Hegel y el *gesunden Menschenverstand*

Se supone que Deleuze es un anti-hegeliano, y quizás uno de los anti-hegelianos por excelencia. Esta suposición es *falsa,* como me he dedicado a probar durante largos años,[4] si por ella se entiende que Deleuze desprecia el pensamiento y la obra de Hegel. Sólo tiene una

4 Al respecto, *Cf.* Ferreyra, Julián, *Hegel y Deleuze: danza turbulenta,* en preparación.

verdad parcial: Deleuze se oponía a *cierto* hegelianismo que imperaba en la academia francesa y alemana de su época. Si rastreamos con cuidado, encontramos numerosas pistas que Deleuze desliza, donde reivindica silenciosamente a Hegel. Una de ellas está en *Diferencia y repetición,* en la página previa a la cita al primer Hegel de Jena que transcribí más arriba, en uno de los pasajes más importantes para la exposición del "buen sentido":

> Un sistema de definiciones de base se establecía, dejando satisfecho a todo el mundo, incluido un cierto kantmo: lo dado como diverso; la razón como tenencia a la identidad, proceso de identificación e igualación; lo absurdo o lo irracional como resistencia de lo diverso a esta razón que identifica. Las palabras "lo real es racional" encontraban un nuevo sentido, pues la diversidad tendía a reducirse tanto en la Naturaleza como en la razón.[5]

No he podido —aún— establecer cuál es el "cierto kantismo" de fines del siglo XIX al que se refiere (Helmholtz parece la opción más plausible,[6] mientras Cassirer y Cohen están completamente descartados), pero definitivamente no se refiere a Hegel ya que habla de un "nuevo sentido" de la fórmula hegeliana "lo real es racional". En efecto, *si* con los kantianos de finales del siglo XIX había un "nuevo sentido" vinculado a la anulación de la diferencia, *entonces* el sentido que *en Hegel* tenía "lo real es racional" *no podía ser* la reducción de la diferencia a la identidad por medio de la contradicción. Si "lo real es racional" en Hegel fuera la tendencia a la anulación de la diferencia, *entonces* el de finales del silgo XIX no sería un *nuevo* sentido de la fórmula sino el *mismo* sentido que en Hegel. Esto implica una peculiar lectura de Hegel (que Deleuze no tenía ninguna intención de defender ante el tribunal del dogmatismo hegeliano de su época): que ni la filosofía de la Naturaleza hegeliana es un mero proceso de anulación de las diferencias (mera repetición desnuda), ni la *Lógica,* una máquina de anulación de la diferencia por la contradic-

5 DR 288.

6 Hermann von Helmholtz (1821-1894) fue parte del movimiento neo-kantiano, y también contribuyó al desarrollo de la termodinámica, *Cf.* Cahan, David, *Hermann von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science,* University of California Press, 1993.

ción (como una precipitada lectura de las esencialidades de la reflexión podría indicar). Por el contrario: la filosofía hegeliana, de punta a punta, es un esfuerzo por contrariar el buen sentido y *producir* la diferencia en lo real, o lo real como diferencia: "haciendo surgir una diferencia de la indiferencia".[7]

En la página siguiente de *Diferencia y repetición* a la que contiene la afirmación de que el buen sentido es un "*nuevo* sentido de «lo real es racional»" está aquella en la cual hace la única referencia explícita al primer Hegel de Jena de toda su obra: aquella que citamos más arriba sobre el buen sentido como la verdad parcial acompañada del sentimiento de lo absoluto. Esta proximidad textual nos permite conjeturar que el *viejo* sentido de la *racionalidad* de lo real —según el cual debería ser un proceso que contraría o al menos no favorece al buen sentido— podría encontrarse ya, para Deleuze, en el joven Hegel (que, por cierto, cuenta con numerosos elementos que pueden resultar del agrado del filósofo francés: la falta de sistematicidad, los vaivenes, los desplazamientos de términos y conceptos, las ideas que aparecen como relámpagos en el fárrago de la oscuridad del estilo). Veamos si hay elementos para justificar tal afinidad en la cita textual de Hegel a la que Deleuze hace referencia en forma de glosa:

> También lo que el llamado buen sentido (*gesunden Menschenverstand*)[8] conoce como lo racional son igualmente singularidades

---

7 WBN 454. Cito esta obra según la siguiente traducción al español: *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, trad. por D. Negro Pavón, Buenos Aires, Aguilar, 1979, p. 66.

8 Hegel habla aquí del "*gesunden Menschenverstand*". Mielke lo traduce al español por "sentido común", mientras Deleuze opta para el francés por "*bon sens*" ("buen sentido"). Por el carácter de este trabajo, respetamos la opción de Deleuze. La distinción entre "sentido común" y "buen sentido" es relevante, ya que en *Diferencia y repetición* son dos aspectos distintos de la imagen dogmática del pensamiento. La traducción que Deleuze utiliza al francés está autorizada nada menos que por Kant, que en su *Antropología en sentido pragmático* remite al término francés para caracterizar el "sano" entendimiento como la facultad de conocer "las reglas en los casos de aplicación de ellas *(in concreto)*" (*Antropología en sentido pragmático*, trad. por Mario Caimi, Buenos Aires, Losada, 2009, p. 42). Kant allí lo distingue tanto de la ciencia (que es el conocimiento de las reglas en abstracto, "en sí mismas y antes de la aplicación de ellas"), como del sentido vulgar. Es cierto que lo equipara con el sentido común. Sin embargo, esta autorización kantiana no nos libra de los problemas que genera esto en el texto hegeliano. Y tampoco de la inseguridad respecto a

> extraídas de lo absoluto a la conciencia, puntos luminosos, que se elevan aislados de la noche de la totalidad, con los cuales el hombre se orienta racionalmente en la vida. Para él son puntos de vista justos, exactos, correctos, de los que parte y a los que se remite. Pero en realidad el hombre tiene también tal confianza en su verdad sólo porque le acompaña un sentimiento de lo absoluto, y únicamente esto les da sentido.[9]

Lo que dice Deleuze está sin duda allí: el buen sentido conoce como "lo racional" algo que no es más que un "fragmento de lo absoluto". Sin embargo, a pesar de lo que interpreta Deleuze, en realidad Hegel no presenta al buen sentido críticamente. Si bien el entendimiento (el *Verstand* del *Menschenverstand* en cuestión) suele tener una implicancia peyorativa en Hegel (es decir, el pensamiento que, limitado por la rigidez de las categorías kantianas, no logra acceder a la razón [*Vernunft*]), aquí se trata de un entendimiento *sano* (*gesunden*). ¿En qué sentido es *sano* este entendimiento? Por una parte, en tanto "el absoluto" del que se tiene sentimiento, es un absoluto verdadero. Por otra parte, en tanto los puntos luminosos, las singularidades que se extraen de la conciencia, no son fragmentos empíricos (cosas o individuos que se relacionan de manera extrínseca), sino marcas de lo trascendental (en ese sentido, por cierto, tienen afinidad con las singularidades deleuzianas).[10] En suma, dado que el buen sentido hegeliano se apoya en esos fragmentos luminosos y en el sentimiento del absoluto que los acompaña, está bien orientado, en sentido contrario de lo empírico como lugar de disolución de las diferencias. Es un entendimiento *sano*, y por lo tanto un sentido efectivamente *bueno*: va desde los puntos luminosos de la conciencia hacia lo absoluto que es su principio de génesis.

---

cuánto se puede, rigurosamente, equiparar al uso deleuziano, teniendo en cuenta que no hay referencia alguna al sentido ni a la corrección. El buen sentido no es sano, sino que por el contrario, lleva a la más terrible enfermedad: la muerte.

9 Diff 20. Cito esta obra según la siguiente traducción al español: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. por J. Chamorro Mielke, Madrid, Gredos, 2010, p. 21, traducción modificada.

10 La afinidad entre Idea y el absoluto se ve reforzada por su carácter de "totalidad oscura" del absoluto del cual tenemos sentimiento en el buen sentido.

El problema del buen sentido en Hegel es distinto por lo tanto que en Deleuze: no es *falso* sino en todo caso *frágil* ("desconocido e inefable"),[11] es decir, fácil presa del gran enemigo del pensamiento en el joven Hegel: la *reflexión* o la *reflexión intelectiva.* En términos rigurosos, más afín a lo que Deleuze llama *buen sentido* es lo que Hegel llama la *reflexión.* La reflexión es la villana de la película del primer Hegel de Jena, es *ella* la que *enferma* al entendimiento y tuerce su sentido: en lugar de remitir los fragmentos al absoluto, los pone como opuestos. Las singularidades dejan de ser así relámpagos del absoluto en la noche oscura de la experiencia, para transformarse en opuestos: sea empíricos (cosas, individuos) o (principalmente) *especulativos*: lo finito y lo infinito, la libertad y la necesidad,[12] lo subjetivo y lo objetivo.[13]

Cruzando sentidos

La cuestión entonces parece bastante distinta de Hegel a Deleuze. Los caminos no parecen cruzarse. No sólo porque el enemigo del pensamiento en el primer Hegel de Jena no es el buen sentido sino la *reflexión*, sino porque cuando Deleuze habla de lo "parcial" de la verdad que, acompañada del sentimiento de lo absoluto, produce el "buen sentido" no se refiere a *opuestos* sino a una *tendencia*: tendencia a la igualación de las diferencias constitutivas.

Sin embargo, debajo de esas distinciones, corre un río de afinidades en el espíritu y la búsqueda filosóficas entre la reflexión y el *bon sens*, que nos permiten unir las fuerzas de ambos filósofos en el desmonte de sus trampas. Un primer rasgo de afinidad es que la ilusión tiene la misma raíz: confundir lo empírico con lo trascendental, la experiencia con sus condiciones genéticas. Segundo rasgo de afinidad: el resultado es semejante, de la oposición hegeliana a la tendencia deleuziana: la anulación de las diferencias. De hecho, la oposición aparece en

11 Diff 21. Trad. cast.: 23.

12 *Ibídem.*

13 GuW 412. Cito esta obra según la siguiente traducción al español: *Fe y Saber*, trad. por Vicente Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 162.

Diferencia y repetición como una de las formas que la diferencia toma en la extensión y que hace que tienda a anularse en ella.[14] El contraste entre la oposición reflexiva y el buen sentido surge por una falsa asignación de un carácter temporal al buen sentido, favorecida por la referencia a la flecha del *tiempo,* que nos hace pensar en una sucesión lineal sobre el tiempo empírico (como la termodinámica). Sin embargo, la igualación también se da en el espacio, la mente (la "razón") y otros ámbitos de lo real donde el plano "extenso" de la ontología imprime su sello. En suma: la oposición también es una forma del buen sentido.

Tercer rasgo de afinidad: en Deleuze el "sentimiento" (ese *sentimiento del absoluto* que acompaña a la verdad parcial) tiene también un carácter positivo: ¿no tenemos acaso un *sentimiento* de lo virtual, de lo intensivo? ¡Indudablemente! Lo *insensible* que sólo puede ser *sentido*, es una de las características de la intensidad ("la intensidad es a la vez lo insensible y lo que sólo puede ser sentido").[15] Es el *sentiendum* que enciende el reguero de pólvora que nos lleva hasta la Idea, a lo *impensable que sólo puede ser pensado.*[16] ¡Qué otra cosa que el absoluto!

Si bien, por lo tanto, reflexión hegeliana y buen sentido deleuziano son nociones distintas, lejos están de ser inconmensurables. Son *cruzables*. Y creo que el fruto más rico de ese cruce es otorgarle a la noción deleuziana de *buen sentido* el cariz ontológico que Hegel privilegia en su problematización de Jena de la cuestión de la reflexión. En efecto, si bien la reflexión tiene su impacto en la empiria (oposición entre individuos discretos), el verdadero problema es que nos pone en una encrucijada imposible entre libertad y necesidad, entre infinito y finito, entre objetividad y subjetividad, bajo la forma de la reflexión.

Esta cuestión tiene plena aplicabilidad a la filosofía deleuziana. Si

---

[14] "Cada vez que nos encontramos ante oposiciones cualificadas, y en una extensión donde ellas se reparten, no debemos contar con una síntesis extensiva que las superaría, para resolverlas". DR 303-304.

[15] DR 297.

[16] DR 83-184.

bien el buen sentido aparece eminentemente como una cuestión empírica (las diferencias tienden a igualarse en la *extensión*), se trata de un problema plenamente ontológico. En efecto, el riesgo del buen sentido es que se establezca un sentido *bueno* desde lo virtual a lo actual, y de lo intensivo a lo extensivo. Este es un vicio común de los comentadores deleuzianos, y es una tentación constante que se apodera de todo aquel que intenta interpretar a Deleuze. Es, sin embargo, el destino más terrible: *elevarse* a lo virtual y lo intensivo sólo para volver a lo extenso como un despliegue de buen sentido de aquel plano genético. Todo lo logrado se pierde así. No son ahora las diferencias empíricas las que tienden a agotarse, sino toda la realidad. El sentimiento de lo absoluto que acompaña a la verdad parcial de la termodinámica se apropia así de todo. Particularmente, de nuestra libertad y nuestra capacidad de actuar en el mundo. Si solo somos el último eslabón de una catarata ontológica, ¿cómo podríamos participar de la génesis de las Ideas, particularmente de las ideas sociales? Si la Idea capitalista parece adueñarse de todo, ¿en qué sentido puede la acción política ser revolucionaria, esto es, producir o desencadenar un cambio a nivel de idea social, única forma de que dejemos de luchar por nuestra servidumbre como si se tratara de nuestra salvación?

Las trampas del buen sentido y la reflexión deben, entonces, ser desmontadas. Hegel vacila respecto a la manera de llevar a cabo esa tarea imperiosa. Por momentos, parece un escollo terrible, casi insalvable, una trampa en la que el pensamiento de su época se encuentra atrapado sin salida; en otros momentos, aparece el optimismo racional que caracterizará al Hegel maduro: estos opuestos se aniquilarán mutuamente, y darán paso a su propia superación (en lo absoluto, que el entendimiento común *siente*).[17] Así, por momentos la oposición lle-

[17] Una cita elocuente de este alternar, a mi entender, no resuelto es la siguiente: "Cada ser es, por estar puesto, un ser contrapuesto, condicionado y condicionante; el entendimiento complementa estas limitaciones suyas al poner como condiciones las limitaciones contrapuestas; éstas necesitan de la misma complementación y su tarea *se prolonga hasta lo infinito*. Aquí la reflexión parece sólo intelectiva, pero esta dirección hacia la totalidad de la necesidad es la participación y la secreta eficacia de la razón en tanto la razón quita los límites del entendimiento, éste su mundo objetivo encuentra su ocaso en la riqueza infinita" (Diff 17. Trad. cast.:18, mi énfasis). Hegel se inclina por la resolución, pero es más una

va a que los términos opuestos queden fijos unos frente a los otros, mientras que en otros pasajes la oposición entre esa oposición y el absoluto acarrea una "negación de la negación",[18] un *viernes santo especulativo*[19] donde todo lo finito encuentra su *muerte*.

En el vaivén entre el fatalismo especulativo (*los opuestos persistirán para siempre*) y el optimismo apocalíptico (*los opuestos perecerán necesariamente*), aparece una vía media, más dispuesta a cruzar su camino con la deleuziana: los opuestos sólo se aniquilan *en tanto opuestos*, pero no en sí mismos. Ya no son *concebidos* como opuestos, sino como momentos de un movimiento más amplio en el cual encuentran su verdad. El viernes santo es relevado por una *pascua* especulativa donde lo finito resucita, vivificado por su íntima alianza con la infinitud. En términos políticos: los individuos ya no son seres solos y aislados librados a la lucha a muerte con otros individuos que se les oponen en la prosecución de fines egoístas, sino parte de un gran Estado orgánico que los potencia a todos.

Se trata, en suma, de superar la reflexión para jerarquizar la práctica y la existencia, para dejar de pensar la nulidad de nuestra existencia finita en *comparación* o contraste con un infinito que no deja de hacernos insignificantes. Se trata de darle a nuestras pequeñas acciones en el mundo la posibilidad de tener relevancia y significado. ¿Para qué, sino, la filosofía?

Los infinitos de Spinoza como resolución de las trampas de la reflexión y el buen sentido

Ahora bien, ¿cómo pensar esta resolución de las oposiciones, sobre todo cuando se trata de opuestos ontológicos? Si es difícil pensar de qué manera dos finitudes opuestas encuentran su funcionamiento

---

cuestión de entusiasmo: toda su argumentación apuntala la fijeza, que por otra parte ve expresada en los sistemas filosóficos más influyentes de su época.

18 WBN 450. Trad. cast.: 60.

19 GuW 413-414. Trad. cast.: 164.

orgánico dentro del infinito, más difícil es pensar cómo dos infinitos se integran sin oponerse (la infinitud de la libertad y la necesidad, de lo subjetivo y de lo objetivo y de la totalidad de lo finito con la infinitud). Uno de los momentos más elocuentes en la vía de la resolución de ese conflicto en el primer Hegel de Jena es cuando trae a colación a Spinoza, y más precisamente la célebre carta a Meyer. Lo cual es idóneo en este contexto, ya que nos permite cruzar bien nuestros caminos, en tanto, por un lado, es una referencia a Spinoza y, por el otro, es un texto que a Deleuze también le interesa especialmente (la trabaja en *Spinoza y el problema de la expresión*,[20] la retoma en *Spinoza, filosofía práctica*,[21] evidentemente en los cursos sobre el holandés, pero también en otro, como el de Foucault).[22] La celebridad de la carta a Meyer excede al uso que le dan Hegel y Deleuze, y es utilizada asiduamente, particularmente por la distinción entre varios tipos de infinito que propone: "infinito por su propia naturaleza", "aquello que no tiene límites", "aquello que (si bien tiene límites) cuyas partes no podemos ni igualar ni explicar mediante un número" y "el infinito que podemos entender e imaginar".[23]

Hegel la trae a colación en *Fe y saber*. Luego de indicar que en esa carta Spinoza denuncia la confusión entre la infinitud de la imaginación y la infinitud del entendimiento ("la verdadera naturaleza de las cosas"), Hegel detalla:

> Spinoza define lo infinito como la absoluta afirmación de la existencia de alguna naturaleza, lo finito por el contrario como una negación parcial. Esta simple determinación convierte entonces a lo infinito en absoluto concepto, igual a sí mismo, indivisible y verdadero, que comprende en sí lo particular o lo finito según su ser, y que es único e indivisible. Y es esta infinitud en la cual nada es negado ni determinado, a la que llama Spinoza la infinitud del

[20] SPE 174 y 184.

[21] SPP 112.

[22] F2 220.

[23] Ep. 53. Cito esta obra según la siguiente traducción al español: *Correspondencia*, trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988, p. 130.

entendimiento. Es la infinitud de la sustancia y su conocimiento es la intuición intelectual, en la que, como conocimiento intuitivo, lo particular y lo finito no está excluido ni contrapuesto a ella.[24]

Hegel lleva la carta a Meyer exactamente al lugar que nos interesa: cómo vincular tanto los seres finitos como los planos ontológicos (finito/infinito, en este caso) sin caer en una contraposición que lo vuelve todo absurdo, ya que el infinito se vuelve incomprensible desde una finitud que, sin embargo, no deja de invocarlo (por ejemplo, cuando los números racionales llaman a los irracionales) y lo finito se vuelve nulo desde una infinitud que lo desborda y amenaza con aniquilarlo. Hegel encuentra en la carta a Meyer una infinitud "en lo cual nada es negado" y en la cual lo finito y particular "no está excluido ni contrapuesto", lo que le permitiría superar las trampas de la reflexión.

Ahora bien, ¿cómo se determina *específicamente* esta relación no-reflexiva tan bella entre lo finito y lo infinito, entre la libertad y la necesidad? La carta de Spinoza es menos categórica en su resolución del conflicto que lo todos los que la invocan dan a entender. Lo que yo interpreto es que lo *finito* es la manera en que se conciben los modos desde la imaginación ("abstracta y superficialmente"), pero que, en realidad, *deben concebirse como infinitos*, salvo que, dada su diferencia ontológica con la sustancia (no implican existencia) se trata de otro tipo de infinitud. De allí la importancia de la distinción entre los diferentes tipos de infinito. Todo es infinito, aunque no de la misma manera. Muy bien, entonces, no hay contraposición finito-infinito más que para la imaginación (que es la forma que en Spinoza toma el buen sentido) y en su verdad sólo se trata de formas del infinito que se envuelven entre sí.

Esto es justamente lo que rescata Deleuze: "además del infinito cualitativo de los atributos que se relaciona con la sustancia, Spinoza hace alusión [en la carta a Meyer] a dos infinitos cuantitativos pro-

24 GuW 354. Trad. cast.: 98.

piamente modales".[25] Para Deleuze, como para Spinoza, *lo extensivo* no debe pensarse como finito ("puede ser útil identificar la cantidad modal al número (...) pero en verdad el número no es más que una manera de imaginar la cantidad").[26] Estos dos infinitos modales distinguen las partes intensivas (grados de potencia) de las partes extensivas (extrínsecas). Hegel rescataba dos formas del infinito (una de las especificidades del período de Jena es que todavía no hacia foco en la triplicidad, o lo hacía apenas en algunos relámpagos fugaces como cuando habla, como vemos, de la negación de la negación en el texto sobre el derecho natural, de la aniquilación en la introducción a la *Diferencia* o del viernes santo especulativo en *Fe y saber*). Deleuze, por su parte, rescatará tres, como parte de la elaboración (interpreto yo) de la ontología de *Diferencia y repetición* (si bien *Diferencia y repetición* y *Spinoza y el problema de la expresión* se publican en el mismo año, éste último estaba concluido muchos años antes). Deleuze está pensando en los tres planos ontológicos fundamentales de su propia ontología (lo ideal-virtual, lo intensivo y lo extensivo) y cómo éstos son tres formas del infinito y que como tales debe pensarse su vinculación. No hay entre esos planos un buen sentido en el cual el proceso de actualización o encarnación (sí, Deleuze usa ese término tan cristiano) lleve de lo virtual a lo intensivo y de allí a lo extenso, sino tres planos que no se contraponen, sino que se enlazan como diferentes formas de lo infinito, es decir, lo ontológico.

Ya señalé más arriba la terrible traición al pensamiento deleuziano que constituye afirmar un buen sentido de los planos ontológicos, de lo virtual, a lo intensivo, a lo extensivo. Vemos ahora que son todas infinitudes que se entrelazan. En términos deleuzianos: se pliegan unas sobre otras, y el pliegue o el envolvimiento es su forma de determinación. No hay por lo tanto jerarquía ontológica, sino funciones distintas en la génesis de lo real. Me quiero detener en el plano más calumniado por los estudios deleuzianos: lo extenso, lo molar o la tierra. Deleu-

---

[25] SPE 174.

[26] *Ibíd.*, p. 185.

ze dice, es cierto que "la diferencia tiende a negarse, a anularse en la extensión".[27] Sin embargo, ese *buen sentido* también es una verdad parcial de lo extenso. Es, en términos hegelianos, su finitud. Pero lo extenso es *en realidad infinito.* En tanto infinito, este plano no es una carrera a la disolución *más que para la imaginación, el buen sentido o la reflexión.* En realidad (desde el punto de vista filosófico o especulativo) no sólo envuelve lo infinito (como lo revela la explosión de lo infinito a cada paso de nuestra experiencia existente, ese absoluto que no dejamos de *sentir*) sino que es *él mismo* infinito. Así la libertad (de los modos) no se opone a la necesidad (de la sustancia). Es *necesario* el infinito "por su propia naturaleza". Pero dentro de ese infinito oscilan nuestras acciones, que pueden ser más grandes o más pequeñas. Son siempre evanescentes, pero tienen *más y menos potencia.* La potencia puede aumentarse cuantitativamente (en alianza, comunidad con otros infinitos modales, *emprendiendo acciones entre todos*), pero también ontológicamente, es decir, teniendo en cuenta el tipo de relaciones que encarnamos y en función de qué formas de vida y comunidad se llevan a cabo nuestras acciones en el mundo. Esa es nuestra libertad. ¡El problema ontológico *es* el problema de la libertad, no son dos cuestiones distintas!

Libertad deleuziana

Incluir a Deleuze en un proyecto de investigación acerca de la libertad es un gesto provocador ya que, como se señala en el primer volumen de la colección *Caminos Cruzados*,[28] es un término que Deleuze casi no utiliza. Según Daniel Smith, a Guattari no le gustaban las palabras que terminaban en acento: ni *liberté,* ni *verité,* ni *taraté taraté.*[29] Anécdota algo simpática, pero claramente falsa: Guattari, con ese criterio,

27 DR 288.

28 Solé, María Jimena, Gaudio, Mariano y Ferreyra, Julián (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze,* Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, en especial el capítulo de German Di Iorio y el mío.

29 Smith, Daniel, *Essays on Deleuze,* Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, p. 348.

debería haber rechazado muchos otros términos que aparecen con fruición en los textos que escribió junto a Deleuze, sin ir más lejos: *multiplicité*. El argumento no es por lo tanto "de gusto", sino conceptual. Algo en la libertad les repugna, muy probablemente la carga de *individualismo* que tiene. La libertad del liberalismo, de las robinsonadas, del sálvese quien pueda y la ley del más fuerte. Libertad amarilla que a mí me repugna por supuesto también hasta la médula.

Sin embargo, renunciar al concepto de "libertad", tan vertebrador de la filosofía práctica me genera mucha resistencia, y por ello veo con mucho agrado el esfuerzo de algunos deleuzianos que no resignan el término. Empezando por Paul Patton quien en el año 2000 definió la filosofía práctica deleuziana como una *ética de la libertad* (gesto que nos recuerda al "sistema de la libertad" de nuestro cruzado *hoy* fantasma, Fichte), y que Daniel Smith –quien por otra parte es de los deleuzianos más filo-idealistas– recuperará muy elogiosamente, destacando especialmente el gesto de introducir en la filosofía deleuziana un término que le es extraño, en una movida por cierto en extremo deleuziana (quien, por ejemplo, dice que el término "univocidad" es la piedra fundamental de la filosofía de Spinoza aunque Spinoza nunca utilice ese término). La ética de la libertad de Patton difiere de "los conceptos liberales estándar de libertad positiva y negativa",[30] y no es "el predicado de las acciones y los caracteres de los humanos", sino "esencialmente el atributo de la diferencia":[31]

> [La libertad crítica deleuziana] es la libertad para transgredir los límites de lo que uno es capaz actualmente de ser o hacer, en lugar de ser solamente la libertad de ser o hacer esas cosas. En el curso de la vida, los individuos realizan elecciones que pueden afectar significativamente el rango, la naturaleza o el curso de sus acciones futuras [...]. En la medida en que como resultado pueden

[30] Patton, Paul, *Deleuze and the Political*, Routledge, London/New York, 2000, p. 83. "Capacidad individual para actuar sin interferencia y de acuerdo a sus valores fundamentales, sino también la capacidad de evaluar y revisar eso valores" (*Ibid*, p. 85).

[31] Bundas, Constantin, "Translator's Prologue", en Olkowski, Dorothea y Pirovolakis, Eftichis (eds.), *Deleuze and Guattari's Philosophy of Freedom*, Routledge, London/New York, 2019, p. xxiii.

> cambiar las capacidades individuales de afectar y ser afectado, son ocasiones posibles de "devenir". Son límites más allá de los cuales los deseos, preferencias y objetivos de un individuo puede cambiar irrevocablemente [...]. Una vida tendrá mayor libertad crítica cuanto más sea capaz de variaciones de ese tipo.[32]

Recientemente se editó *La filosofía de la libertad de Deleuze y Guattari*, que, si bien es consciente de la ausencia del término en la obra de ambos autores, plantea una libertad deleuziana que "libre de sujetos, se vuelve el movimiento constante del ritornello que desterritorializa pero mantiene consistencia, como si se liberara a sí mismo hacia el Cosmos [...]. Es el fin de los sistemas y el principio de los *ritornellos*".[33] El sistema de la libertad se transforma en el ritornello de la libertad.

El problema con la libertad crítica de Patton y la libertad del ritornello de Olkowski es que se mantienen dentro del deleuzianismo ortodoxo en el cual hay una carga axiológica positiva que *siempre* cae sobre lo que fluye y mana. Como siempre, encontramos sólido apoyo textual en Deleuze para sostener este tipo de lecturas. En efecto, una de esas escasas veces en que habla de libertad, analiza los estados de la materia como grados crecientes de libertad:

> Hay un estado sólido cuando las moléculas no son libres de desplazarse a causa de la acción de las otras moléculas [...]. En los líquidos las moléculas se definen por esto: han conquistado un grado suplementario de libertad, permanecen en contacto desplazándose y se deslizan unas entre otras [...]. El estado gaseoso es el tercer grado de libertad de las moléculas.[34]

La libertad sería así esencialmente líquida y gaseosa. Lo sólido (la tierra) debe ser superado, incluso destruido a golpes de martillo y llamaradas multicolores. Hay algo de *sentido común* deleuziano que se desliza, que tiene mucho que ver con el sentido común ortodoxo.

---

32 Patton, *op. cit.*, p. 85.

33 Olkowski, Dorothea, "Freedom's Refrains, Deleuze, Guattari, and Philosophy: Introduction", en Olkowski y Pirovolakis (eds.), *op. cit.*, p. xii.

34 C1 233-234.

La libertad como un *buen sentido* desde la esclavitud de la necesidad hasta la liberación de esas ataduras. Liberarnos de ese cepo es lo que propongo hacer a través de los caminos cruzados de hoy. No hay buen sentido. No hay una oposición entre los estados (con una axiología bueno/malo subyacente). Hay una libertad que consiste en el desplazamiento entre planos, de acuerdo a las necesidades de la existencia. *A veces* hay que liberarse de la tierra cuya fijeza nos hace sufrir. Esa liberación en algunos casos es sólo un hacer fluir (devenir líquido), mientras que en otras oportunidades exige medidas más extremas: la destrucción operada por el fuego para alcanzar el estado gaseoso. Pero no siempre la libertad va desde lo fijo a lo fluido. Hay coyunturas en las que lo que produce el sufrimiento es el libre fluir de los flujos, el estado líquido que caracteriza por ejemplo al capitalismo. Y en ese caso, se trata de construir nuevas formas de tierra donde sea posible la existencia humana.

En la búsqueda de esa existencia *buena* (es decir, que se componga con la capacidad de afectar y ser afectados que nos caracteriza), hay que romper con todo buen sentido y jerarquía ontológica. Lo extenso, lo intenso y lo virtual (en términos deleuzianos), los modos y la sustancia (en términos spinozistas), el absoluto y la finitud (en términos hegelianos) juegan partidas simultáneas en los tableros de la vida. Somos partes de una totalidad (social y ontológica) que nos excede y constituye, que quiebra sin cesar nuestro ego, y nos llama así continuamente a la humildad. Esa humildad no quiere sin embargo decir resignación, ya que nuestra agencia constituye también un movimiento en la vida del absoluto (pequeño, pequeño movimiento, pero latido al fin) que, en condiciones determinadas –y en alianza con otros seres finitos que confluyen en la lucha– pueden producir un cambio radical en nuestra forma de existir.

Bibliografía

AA.VV., *Le Robert Micro*, Paris, 1998, Dictionnaires Le Robert.

Cahan, D., *Hermann von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science*,

University of California Press, 1993.

Ferreyra, J., *Hegel y Deleuze: danza turbulenta* (en preparación).

Hegel, G. W. F., *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, trad. por D. Negro Pavón, Buenos Aires, Aguilar, 1979.

---, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. por J. Chamorro Mielke,

Madrid, Gredos, 2010.

---, *Fe y Saber*, trad. por V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, trad. por M. Caimi, Buenos Aires, Losada, 2009.

Olkowski, D. y Pirovolakis, E. (eds.), *Deleuze and Guattari's Philosophy of Freedom*, Routledge, London/New York, 2019.

Patton, P., *Deleuze and the Political*, Routledge, London/New York, 2000.

Smith, D., *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.

Solé, M. J., Gaudio, M. y Ferreyra, J. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018.

Spinoza, B., *Correspondencia*, trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

La reforma del entendimiento, o acerca del comienzo de la filosofía en el *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza

Guillermo Sibilia (UBA-CONICET)

1. Introducción

Mi propuesta se inscribe en el primer eje sobre filosofía y sentido común, filosofía y libertad. Sin embargo, bien podría pertenecer asimismo al segundo eje sobre libertad y necesidad. Para prolongar la metáfora que da nombre al Encuentro, diré para comenzar que voy a seguir un camino. Pero uno particular: no voy a interrogar el cruce posible entre las filosofías de Spinoza, Hegel y Deleuze, sino que voy a concentrarme en Spinoza, más específicamente en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y en la forma en que allí es presentada la experiencia de la conversión filosófica.[1] Es decir, me voy a centrar en algunos aspectos de lo que podemos llamar la cuestión del comienzo de la filosofía o, para ser más precisos, del filosofar, actividad que aparece en el discurso de Spinoza inmediatamente asociada a una práctica liberadora.

Es cierto que se podrían seguir otros caminos para interrogar esta cuestión en Spinoza. La única obra publicada en vida con su nombre en 1663, los *Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*, nos ofrecería en efecto un valioso ejemplo. En ese escrito temprano, a través de una estrategia de escritura que Spinoza repetirá

[1] A partir de ahora, el *Tratado* se cita de la siguiente manera: TIE, seguido por el número de parágrafo de la edición canónica, y cuando consideramos necesario también la página de la traducción de A. Domínguez (Alianza, Madrid, 2006).

en otros lugares, Descartes ocupa un papel fundamental, de introducción a la verdadera filosofía; algo así como Spinoza en relación con la filosofía de Hegel. El filósofo holandés lee a Descartes y reescribe su filosofía para dar forma a su propia filosofía, y por eso el lector percibe inmediatamente en la literalidad del texto que conviven dos tendencias. Por un lado, Descartes es para Spinoza, según la expresión de Meyer, el astro "más brillante de nuestro siglo [...] que abrió los cimientos inconmovibles de la filosofía"[2]. Pero, por otro lado, la filosofía cartesiana representa el desafío que Spinoza debe enfrentar para que, como se dice en ese mismo Prefacio, "el entendimiento humano sea conducido a la búsqueda de la verdad y al conocimiento de las cosas por un camino distinto del abierto y allanado por Descartes"[3]. En la presentación spinoziana de la filosofía de Descartes, precisamente porque en ella se expresan criticas que sugieren su insuficiencia, vemos por lo tanto emerger un pensamiento nuevo, irreductible. Pero no por ello se deja de considerar al pensamiento cartesiano como un puente que es necesario transitar. Es decir, entonces, que Descartes es quien comenzó algo que debe sin embargo ser mejorado, y para eso es necesario abandonar (o reformar) ciertas tesis de su filosofía. Otra vez, algo similar al lugar que ocupa Spinoza según Hegel: comienza algo que debe ser superado. También el *Tratado teológico político* podría ser interpretado como una introducción a la filosofía de Spinoza; es decir, como un texto que, además de liberar a la filosofía de la teología, busca esotéricamente convertir a la filosofía a los creyentes capaces de acceder a ella.[4] En fin, incluso la *Ética* podría ofrecerse como testimonio de la reflexión de Spinoza sobre la cuestión que presentamos. Muchos interpretes, entre ellos Deleuze, han subrayado el hecho de que Spinoza, en ese escrito, no comienza —como se pretende, como pretende Hegel— por el Dios-sustancia absoluta, sino que llega allí

---

2 Meyer, L., "Prefacio", en: Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 2006, p. 135.

3 *Ibídem*, p. 141

4 Sobre esta lectura del *Tratado teológico político*, véase: Strauss, L., *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952, pp. 142-202; Tosel, A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, Paris, 1984.

luego de un rodeo necesario caracterizado por una crítica inmanente de ciertos conceptos heredados.[5] Por lo tanto, la obra póstuma tendría ella misma una introducción, un comienzo.

Como indiqué antes, yo quiero referirme a otro comienzo posible de la filosofía que habilita la obra de Spinoza. Me refiero a la experiencia de conversión filosófica descripta al inicio del TIE. Para ello, había elegido el primer parágrafo de ese texto inconcluso, en donde el filósofo holandés, antes de estudiar la naturaleza del método, enuncia la determinación que tuvo que adoptar en el pasado, después de que la experiencia le enseñó que todas las cosas que suceden frecuentemente en la vida son vanas y fútiles:

> Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema.[6]

Como percibe inmediatamente el lector, en las antípodas del *Discurso del método* de Descartes, el TIE se abre con el relato de la decisión (del narrador) de investigar la eventual existencia de un "bien" cuya naturaleza fuera tal que, en caso de ser poseído, produjera una alegría suprema y continua. El parágrafo § 1 presenta, entonces, al lector dos acontecimientos fundamentales: por un lado, la enseñanza de la experiencia relativa a la futilidad y banalidad de los bienes ordinarios; por el otro, la resolución adoptada, a saber: la búsqueda de un bien verdadero, idéntico al amor por una cosa eterna y a la felicidad suprema. El resto del llamado "prólogo" describe —a través de una

5 Deleuze, G., SPE, 123, trad. cast.:132.

6 TIE § 1, trad. cast.: p. 77.

escritura sinuosa— los obstáculos que, durante un tiempo de su vida, impidieron a Spinoza no sólo gozar de esa verdadera alegría eterna sino asimismo determinarse a buscarla. Dicho de otra forma, entonces, en los primeros 11 o 14 parágrafos del TIE Spinoza ofrece al lector el itinerario de una conversión profunda y las dificultades que se presentan en la institución de una nueva forma de vida que, desde el inicio del relato, identifica la felicidad con la reforma del entendimiento. La narración —o, mejor dicho, la experiencia narrada— sirve de esa manera al propósito de introducir a la filosofía. Ahora bien, en el TIE los argumentos se suceden en función de la "experiencia" del narrador —y no, por lo tanto, en "deducciones" racionales como en la *Ética*. En otras palabras, en el texto que nos ocupa prevalece el orden de los descubrimientos por sobre el orden de las razones. Antes de describir las etapas de esa conversión filosófica, consideremos para comenzar el escrito subrayando sus características distintivas, puestas sobre la escena narrada en los primeros parágrafos.

2. Las características del *proemium*

Como se desprende del primer parágrafo citado antes, en esta obra de juventud, motivado por la intuición de la unidad de la teoría y la práctica, y por la preeminencia filosófica de la cuestión del buen vivir en relación con la de la verdad teórica, la reflexión de Spinoza relativa a la enmendación del entendimiento inicia su rodeo haciendo referencia de un modo flagrante al carácter "existencial" que supone la empresa promovida. Ese breve parágrafo es quizás el más decisivo de todo el texto. Spinoza se dirige al lector para mostrarle las razones por las que ha decidido rechazar los bienes que se le presentaban (y que se le presentan) cotidianamente; es por ello el relato de una conversión profunda, vivida con dramatismo por el narrador, como el final de una manera de ser y el comienzo de otra. Hay entonces una suerte de desdoblamiento de la experiencia: por un lado, la experiencia que constituye la trama existencial y afectiva de los seres finitos, y que porta una enseñanza (*experientia docuit*); y por el otro, en el marco de esa trama, la experiencia (subjetiva) que es narrada y que sirve de

introducción a la conversión promovida, o al menos a su aspiración. El primer parágrafo del TIE, entonces, es el original modo que encuentra Spinoza para resumir la *decisión vital* que tomó por la filosofía, insatisfecho de la vida dominada por la búsqueda de bienes vanos y fútiles (*vana et futilia*), es decir de una vida que corona como *summum bonum* las riquezas, el honor y el placer sensual. Una decisión, por cierto, que no puede sino responder a una experiencia singular, dramática pero emancipadora, y cuyo verdadero goce incluye necesariamente el deseo de que "muchos" alcancen el mismo fin.

Ahora bien, para que sea capaz de comunicar esa experiencia, y con ella la necesidad de producir la transición ética que envuelve, el *proemium*, con su retórica persuasiva y su vocabulario técnico, despliega tres rasgos que determinan, en palabras de P.F. Moreau, su "tono" específico, y que pueden ayudarnos en nuestro intento por comprender mejor la concepción del método de Spinoza en el TIE: simplicidad, tensión y singularidad.[7]

Simplicidad del relato. El narrador no comienza por una de las enseñanzas decisivas del TIE, esto es, no inicia la investigación diciendo que lo máximo a lo que puede aspirar (y eventualmente alcanzar) el ser humano es el conocimiento de la unión que tiene su mente con toda la Naturaleza. Tampoco describe la felicidad suprema (*summa felicitas*) como la modalidad de existencia (eterna) caracterizada por el saber intuitivo de la *conexión* que articula necesariamente a todas las cosas. Las primeras páginas del TIE ni siquiera se consagran a precisar que la identidad del método y de la idea reflexiva (o idea de la idea) es una deducción lógica (esto es, una consecuencia necesaria) del principio fundamental de la inteligibilidad integral de lo real; al contrario, establecen esa identidad por una de sus consecuencias, a saber, por el paralelismo entre la realidad formal y la realidad objetiva de las ideas, que bien puede ser admitido y comprendido en términos psicológicos por los lectores cartesianos.[8] La obra no está, sin embar-

---

7 Moreau, P., *Spinoza. L'experiénce et l'éternité*, Paris, PUF ,1994, pp. 17-63.

8 Matheron, A., "Pourquoi le Tractatus de intellectus emendatione est-il resté inachevé", en:

go, destinada únicamente a los cartesianos. De hecho, al lector que aún no es filósofo (¡y puede haber cartesianos que no son filósofos!) le resultaría difícil asir exhaustivamente todas esas verdades y construir con ellas inmediatamente una experiencia salvadora, emancipadora. Por eso, por la naturaleza del proyecto que promueve, y teniendo en cuenta sus probables destinatarios, el relato edifica desde el inicio una escena cuya significación puede ser comprendida por muchos, o sea por todos aquellos que viven una vida "común", "ordinaria", y que experimentan o han experimentado tristeza y temor alguna vez en su vida. Esa escenificación se logra utilizando un vocabulario técnico pero simple, que apela a un orden "familiar", es decir, a un mundo cercano al potencial lector, y que, a su vez, acerca a éste último al autor/narrador del relato.[9]

De esta manera, la investigación verdadera de las cosas naturales (la filosofía) no rechaza como punto de partida suyo la vida ordinaria o común (*communis vita*); así como la *emendatio* tampoco expulsa a la *experientia*. Lo que leemos en las primeras líneas del TIE es la descripción de una experiencia (singular *y* paradójicamente también transversal o universal) y, simultáneamente, la descripción de un deseo de producir un régimen en el que la propia vida no se halle atada a los bienes perecederos, a la variabilidad temporal que su búsqueda imprime sobre la existencia singular. Deseo (inmanente) de producir un *novum institutum vitae*. Sin dejar de aludir a su carácter irreductible a la vida "vulgar", a lo que apunta Spinoza en el TIE es a que no es posible un "comienzo" para la filosofía, para el filosofar, para la enmendación del intelecto, sino "en" y "a través de" ese "nosotros". El TIE es por eso premeditadamente una invitación a ejercitar el entendimiento y a experimentar su potencia natural (o innata), descubriendo así la felicidad que esa operación conlleva de manera necesaria.

Revue des sciences philosophiques et théologiques, N. 1, 1987; reeditado en. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Paris, ENS Éditions, 2011.

9 Moreau, P., *op. cit.*, pp. 18-19.

Tensión trágica. El lector descubre también que la simplicidad del discurso va acompañada de dramatismo. El narrador parece resistirse, por las condiciones mismas de la empresa, a tomar una decisión. Al inicio, en efecto, no se trata de una alternativa cualquiera sino de una disyuntiva fundamental: "dejar una cosa cierta por otra todavía (*tunc*) incierta" sería imprudente (*inconsultum*).[10] El dilema que presenta el relato se exterioriza (en un primer momento y de manera parcialmente inadecuada) como una alternativa total, como una decisión vital y, por eso, sumamente riesgosa. El narrador no oculta el carácter pasional que la empresa de enmendación supone inicialmente. Al contrario, lo expresa a través del lenguaje, haciendo referencia a la situación descripta en los términos del riesgo que supone la decisión latente: "me encontraba ante el máximo peligro, por lo que me sentía forzado a buscar con todas mis fuerzas un remedio".[11] Drama, riesgo, enfermedad: a eso parece reducirse la experiencia subjetiva inicial que es narrada. Es necesario entonces un *remedium* que, tal como presenta las cosas el narrador, es reclamado por las mismas circunstancias a que da lugar la duda práctica, y que por eso mismo se constituye en objeto de "esperanza" para el individuo. El sentido de la metáfora, cuidadosamente pensada en el nivel de las palabras, es reiterada con fuerza en el parágrafo §16: allí Spinoza afirma que "hay que excogitar el modo de curar el entendimiento" (*modus medendi intellectus*).[12] El lenguaje es, pues, deliberadamente médico: *remedium* se corresponde con *medendi*, de manera que la *emendatio* es pensada como una intervención específica, cautelosa y purificadora; es la auto-conducción (del entendimiento) hacia el "camino recto" (*rectam viam*), como se lee en TIE § 17.

Singularidad del relato. Finalmente, y éste quizás sea el aspecto más importante de la materialidad del *proemium*, subrayemos la originalidad con la que Spinoza utiliza en el relato la primera persona. ¿Es

10 TIE § 2, trad. cast.: pp. 77-78.

11 TIE § 7, trad. cast.: p. 79. Subrayado nuestro.

12 TIE § 16, trad. cast.: p. 83.

acaso de la misma naturaleza que la descripta en la *fable* cartesiana? Para tener un punto de comparación detengámonos un momento en Descartes; lapsus legitimo puesto que la cuestión del uso del "yo" es un tema esencial de su filosofía. Comencemos por el *Discours de la méthode*: allí el filósofo francés hace de su historia personal una cuestión filosóficamente decisiva, o al menos necesaria para la presentación general que hace del camino que tuvo que seguir hasta alcanzar los cimientos válidos para la ciencia nueva que buscaba fundamentar. Se trata de un texto deliberadamente "autobiográfico", esto es, de un escrito en el que "habla" un individuo determinado: "Mi propósito no es enseñar el método que cada uno debe adoptar, para conducir bien su razón; es más modesto; *se reduce a explicar el procedimiento que yo he empleado para dirigir la mía*".[13] El texto está, pues, plagado de referencias personales, de datos específicos y hechos concretos, que se suceden mientras el hilo del discurso construye y justifica con ellos sus enunciados teóricos. Por otro lado, también es posible distinguir en el *Discours* la "tensión" y el dramatismo de la situación personal, que Descartes ilustra tanto con la puesta en escena de la personificación del genio maligno, como también con el resumen de las condiciones en que se encontraba: separado del conocimiento del mundo, dice, vivía necesariamente separado del mundo y de sí mismo.[14] Ahora bien, aunque Descartes reconozca que se dirige a "otros" que eventualmente podrán encontrar útil su *fable*,[15] como ha señalado P.F. Moreau, "en ningún momento hay circulación en el seno de la enuncia-

---

13 Descartes R., *Discurso del método*, trad. por Manuel García Morente, México, Editorial Porrúa, 1979, p. 10 [AT VI, p. 4]. Traducción modificada. Subrayado nuestro.

14 Se encontraba, en efecto, como él mismo dice, "como un hombre que marcha solo y en las tinieblas" (*comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres*)" [AT VI, p. 16].

15 Dice, en efecto: "proponiendo este escrito solo como una historia, o, si usted prefiere, como una fábula en la que, entre algunos ejemplos que pueden ser imitados, quizás también podemos encontrar muchos otros que no tendremos motivo de seguir, espero que sea útil para algunos, sin ser perjudicial para nadie, y que todos me estén agradecidos por mi franqueza" (ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que' comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile a quelques uns, sans être nuisible a personne, & que tous me sauront gré de ma franchise) [AT VI, p. 4]

ción misma"; esto significa, en otras palabras, que *nadie* es invitado a re-correr el mismo camino, aunque *todos* sean convocados a "recoger sus frutos".[16]

El texto de las *Meditationes* nos presenta las cosas de otra manera. A primera vista, desde las primeras líneas, pareciera que el relato nos entrega también una historia personal, autobiográfica: "He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas…"; "…me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos".[17] Sin embargo, hay que cuidarse de leer ese comienzo como el indicio exhaustivo de la necesidad de la historia privada en relación con los argumentos filosóficos avanzados. Para decirlo con las palabras de M. Wilson, "[a]un cuando, quizás, el orden de los argumentos que se presentan en las *Meditaciones* refleja el progreso propio de Descartes en la investigación filosófica, no es obvio que esto sea así, y no es pertinente en manera alguna si lo es o no, para el propósito filosófico de las *Meditaciones*".[18] Esto significa que la figura o personaje "Descartes" no es relevante para la "construcción" de la epistemología racionalista a la que aspira el texto. ¿Cómo comprender entonces el estatuto de la singularidad que contiene? ¿A "qué" remite la primera persona del relato? A grandes rasgos, podría decirse que lo que intenta el filósofo francés con la utilización del "yo" es promover la *identificación* del lector con el procedimiento (racional) y con los resultados de su especulación metafísica. Y para ello, el sujeto de la narración se vuelve paradójicamente anónimo. El "yo" que conduce la duda y que se hace reflexivo en el *cogito*, en efecto, *no es nadie*: desde el momento que Descartes responde *lo que* es en los términos de ser una cosa que piensa (*res cogitans*), consuma y lleva a su radicalidad extrema la afirmación del anonimato

16 Moreau, P., *op. cit.*, p. 60.

17 Descartes, R., *Meditaciones metafísicas,* Madrid, Ediciones Alfaguara, 1977, p. 17 [AT IX-, p. 13]

18 Wilson, M., *Descartes*, México, UNAM, 1990 [1978], p. 28.

del narrador; "el <yo> pierde definitivamente toda determinación singular y se hace pensamiento, es decir, entendimiento".[19] Despojado de sus referencias espacio-temporales, el "yo" que entrega la narración supone que *cualquiera*, si se toma la molestia, puede reiterar el camino de la duda metódica. Por cierto, para que las *Meditaciones* puedan ser efectivamente una guía para el lector, la situación descripta es la de una fábula dramática, cargada de tensión, como deja entrever el comienzo de la segunda meditación.[20] Ahora bien, no obstante eso, desde el inicio del relato el narrador está identificado positivamente con un objetivo preciso, a saber: "establecer algo firme y constante en las ciencias".[21] De manera que si plantea la duda metódica es con el fin de conmover al lector y justificar una decisión ya tomada.

Antes dijimos que una parte importante del *proemium* del TIE también está escrito en primera persona, y que eso sirve para "singularizar" la situación precisa que es enunciada, es decir, para darle a la escena construida la fuerza que la tercera persona del singular no puede darle. Al igual que los textos cartesianos, entonces, el opúsculo spinoziano no elude el problema de la escritura filosófica, el problema de la inserción de la identidad del narrador en lo universal. Sin embargo, el TIE no plantea (ni resuelve) esta cuestión en los mismos términos que Descartes. Para empezar a comprender mejor esta irreductibilidad, preguntémonos quién es el narrador de la experiencia subjetiva. Es decir: ¿*quién* dice "yo"? ¿Quién vive la enseñanza de la experiencia con la que se abre el texto, y que incita la búsqueda de un bien verdadero? Ciertamente hay que decir que quien escribe es Spinoza. Pero el narrador, a través de movimientos sutiles del lenguaje y la escritura, no se deja encerrar en la persona real "Spinoza". A diferencia del *Discours*, y en apariencia del mismo modo que las

19 Ricoeur, P., *Si mismo como otro*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2003, p. xxviii.

20 "Mi meditación de ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas. (…) como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pie en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie" (Descartes, R., *op. cit.*, p. 23).

21 Descartes, R., *op. cit.*, p. 17 [AT IX-, p. 13]

Meditaciones, la primera persona remite allí paradójicamente a un sujeto anónimo. Spinoza, en efecto, no reviste su propuesta con datos biográficos, con anécdotas personales que podrían de alguna manera justificar los momentos del itinerario. Por más que el lector se esfuerce no hallará nada que refiera inmediata y necesariamente a la figura "Spinoza": holandés nacido en Amsterdam en 1632, de origen sefardí, excomulgado, etc. Ahora bien, esa carencia no excluye que el texto haya sido escrito con mucho cuidado; al contrario, es un signo de que la neutralidad del "yo" sirve al propósito buscado de *confrontar al lector consigo mismo*, con lo dado en la *vita communis*, de manera que pueda operar la "misma" transición ética que es narrada. En otras palabras, la "historia" del "yo" es presentada deliberadamente como un "paradigma" en el que, en virtud de su anonimato, cualquier lector puede identificarse. La experiencia narrada del prólogo funciona, por eso, como un espejo que refleja la situación de *todo* individuo, a saber: la de una decisión existencial en latencia, todavía no superada, pero que es necesario sobrepasar. Y en la medida en que cumple esa función, opera como una invitación a la filosofía. ¿Quién es, entonces, el sujeto de la experiencia narrada? En principio es *cualquier ser humano*. No se trata sólo de Spinoza; ni siquiera de un "yo" impersonal que filosofa en primera persona (como por ejemplo sucede en algunas partes de la *Ética*). En el TIE, el "yo" —unido desde la primera frase a la noción de *experientia*— remite a un "nosotros" que expone una experiencia común a todos los hombres. El narrador es por eso únicamente aquél que *ya* ha hecho el camino de la *emendatio*; y el lector, aquél al que se le ofrece la ocasión de realizarlo.

Si esto es así, si el relato spinoziano —al igual que el de Descartes en las *Meditaciones*— utiliza la primera persona en su forma anónima, ¿dónde reside la diferencia entre ambos? El contraste consiste fundamentalmente en lo siguiente: el narrador expone su experiencia subjetiva *en el seno de la vida común*; el filosofar toma como punto de partida la vida cotidiana, es decir, la experiencia ordinaria de la vida. Por eso la "duda" o dilema del narrador no es "metódica", es la descripción de una situación *real*; y también por eso el bien verdadero

se descubre aquí al interior de la vida común misma —no es un "don" milagroso y trascendente. Esto explica, en fin, el hecho de que el narrador spinoziano no esté identificado inmediatamente con una decisión; al contrario, ésta llega al final, luego del movimiento afectivo que el dilema genera. Tanto por su "fin" (esencialmente "ético") como por su singular "comienzo" (en la *experiencia*), entonces, el TIE se revela como un texto irreductible al de las *Meditaciones* cartesianas.

3. Las etapas de la *emendatio*

En el *proemium* Spinoza describe, entonces, los estados de ánimo que atraviesa el narrador (o que lo atraviesan a él), y que marcan las etapas de un itinerario dirigido a la consagración a la vida filosófica, y que puede ser repetido por "cualquiera". Al cabo de un proceso de cuatro etapas, distinguibles cada una en función de la "certeza" inmanente que las caracteriza, el narrador llega a reconocer la potencia del entendimiento y a operar una conversión profunda en su modo de vida. Tan profunda que, en el momento de la decisión, las trazas que caracterizaban su antiguo modo de existencia y de relación con el mundo son completamente invertidas. Ahora bien, como ya señalamos, los momentos del itinerario no coinciden con la progresión de la materialidad del texto. Intentemos, entonces, una reconstrucción del itinerario.

La primera etapa concierne a la *vita communis*, esto es, a la vida "común" en su sentido más amplio. En estricto sentido no forma parte del itinerario, pero su importancia en el orden de la argumentación es tal que no habría itinerario si no fuera por la existencia de este momento. Se trata de una manera "inmediata" de relacionarse con el mundo y con las cosas. En esta etapa, las cosas —nos dice Spinoza— "suceden" (*occurrunt*), es decir, se producen, advienen, están ahí; lo cual significa que pueden afectar al individuo y eventualmente suministrar ventajas (*commoda*).[22] Ya hemos mencionado que, según P.F. Moreau cada etapa del itinerario detenta una "certeza" propia. ¿Cómo

22 *Cf.* TIE § 2, trad. cast.: p. 78

comprender entonces la *certitudo* de esta etapa preliminar? Si seguimos la conclusión del intérprete francés, la "certeza" no puede sino consistir en la "accesibilidad" o disponibilidad y en la "eficacia visible" de las cosas, y no necesariamente en su posesión. Una suerte de estructura ontológica, de fondo común sobre el que se inscribe cualquier actividad, cualquier deseo.[23] En síntesis, podríamos decir que este momento preliminar es el de la donación misma del mundo, con una de sus características más importantes, aunque inadecuada: la fugacidad. Si, como dijimos antes, el itinerario realiza una inversión profunda de (y en) la relación del individuo con el mundo, resulta claro —aunque el narrador no sea aún consciente de ello— que en esta etapa el "bien verdadero" es lo más incierto, mientras que la inmediatez del mundo de las cosas, al contrario, aunque pre-reflexiva, constituye una primera y fugaz *certitudo*.

La segunda etapa del itinerario o de la cronología subjetiva de la *emendatio* es aquella que inaugura la enseñanza de la experiencia, también en el seno de la *vita communis*. El núcleo de la lección empírica no es otro que la revelación fundamental de la vanidad/banalidad y futilidad de las cosas que suceden con frecuencia en la vida común. Esto supone principalmente el hecho de que, por su misma naturaleza, los bienes ordinarios son "perecederos", esto es, tienden a desaparecer, a dejar de existir; lo cual implica, asimismo, que pueden escapar del alcance de quien eventualmente puede buscarlos. Una característica esencial de esta etapa, entonces, concierne a los *efectos* de los bienes perecederos sobre el ánimo. De esta manera, a grandes rasgos, la revelación es en sí misma una *cierta* desilusión que arriba normalmente en la vida, y que es vivida con tristeza, temor y decepción. Lo cual no significa que los bienes perecederos pierdan su certeza propia, es decir, su disponibilidad (tal como aparecía fugazmente ya en la primera etapa); ellos conservan en este momento un poder de seducción que trasciende considerablemente la revelación de su carácter vano y fútil. Ahora bien, la enseñanza de la experiencia

---

23 Moreau, P., *op. cit.*, p. 78.

no se limita sólo a esto. Concomitante a la revelación del hecho de que las cosas que suceden con frecuencia en la vida común son vanas y fútiles, el narrador experimenta (o vive la experiencia) del anhelo de otra cosa, de un bien que no sea ni vano ni fútil. Todavía no hay, por cierto, decisión o resolución en el orden de la temporalidad del itinerario. Por el momento, sólo hay una aspiración ligera, negativa, por otro bien, por un "bien verdadero" cuya naturaleza el narrador desconoce. La fugaz aspiración por esta otra cosa distinta de los bienes *vana et futilia*, entonces, es formada en esta etapa exclusivamente por la imagen y efectos de aquellos bienes de la *vita communis* que el narrador "conoce", y que lo decepcionan; es decir, por una especie de prolongación de su deseo más allá del límite del carácter positivo (es decir, de las ventajas) de aquellos bienes.

La tercera etapa concierne al espacio temporal o duración que inaugura la enseñanza de la experiencia, y se caracteriza por el dilema vivido por el narrador. Si existe esta etapa es porque la revelación empírica del carácter vano y fútil de los bienes perecederos no alcanza para determinar su rechazo —que en el parágrafo § 1 se presentaba, sin embargo, como una renuncia necesaria de la *emendatio*. El parágrafo § 2 vuelve, por eso, sobre las reservas de la decisión, justamente para que el lector advierta las dificultades de pasar del anhelo de un bien verdadero a la resolución de buscarlo: "Digo, *me decidí finalmente*: porque, a primera vista parecía imprudente querer dejar una cosa cierta por otra todavía incierta".[24] El dilema es *a priori* riesgoso: no parece una buena autodeterminación abandonarse a la búsqueda de algo cuyo logro no es seguro. En apoyo de eso, el narrador recuerda[25] luego que los bienes ordinarios ofrecen ventajas (*commoda*). Por lo cual se comprende (el lector comprende) que el sujeto del relato se encontraba efectivamente en una situación difícil, en la que *le parecía*

24 "Digo, *me decidí finalmente*: porque, a primera vista parecía imprudente querer dejar una cosa cierta por otra todavía incierta" (*Dico, me tandem constituisse: primo enim intuitu inconsultum videbatur propter rem tunc incertam certam amittere velle*) (G II, p. 5)..

25 TIE § 2, trad. cast.: p. 78: "En efecto, *yo veía* (*videbam*; en pasado) las ventajas que se derivan del honor y de las riquezas…". Subrayado nuestro.

arriesgar “todo” (los bienes perecederos, pero ciertos) por “nada” (la mera promesa futura de otro bien, del que sabe poco y nada). Para agregarle todavía más dramatismo a la cuestión, el narrador precisa que lo que está en juego en la elección es la *summa felicitas*; de manera que —argumenta— si ésta consistiese hipotéticamente en el gozo de aquellos bienes ordinarios —y recordemos: perecederos—, forzosamente estaría privado de ella.[26] Pero si no residiese en ellos (como ya se sugería en el parágrafo § 1), y se optase de todas formas “exclusivamente” por su búsqueda, eso también comprometería las posibilidades de alcanzar el bien supremo.[27] Podemos entonces extraer dos corolarios: por un lado, advertimos que lo que caracteriza en un primer momento a esta etapa es la constatación de la ignorancia respecto de aquello que constituye la felicidad suprema; y por el otro, que el dilema (pero también todo el itinerario) es esencialmente práctico-existencial.

Justamente porque desconoce en qué consiste la felicidad suprema, entonces, el narrador intenta (o recuerda haber intentado) una vía intermedia, conciliadora: ajustar su antiguo modo de vida, al cual la fuerza de la repetición del tiempo lo había acostumbrado, con el *novum institutum* —o al menos con su certeza.[28] Sin embargo, no es sólo aquella ignorancia lo que moviliza la tentativa; con ella, podemos suponer, el narrador *espera* poder mantener en el futuro las ventajas de la vida común (*commoda*), mientras se dirige a otro fin y agrega un nuevo bien a su vida. En otras palabras, la eventualidad del compromiso simultáneo con ambas formas de vida (*instituta vitae*) estimula en el sujeto la esperanza de que, en última instancia, no tenga que elegir. Ahora bien, no obstante el empeño dedicado, la conciliación entre esos fines (y los bienes que suponen) parece al comienzo imposible:

---

26 *Ibídem.*: “…*si* la felicidad suprema residía en ellos, yo percibía que debía estar privado de ella…”. Subrayado nuestro. Traducción española modificada.

27 *Ibídem.*: “…*y si*, por el contrario, no residía en ellos y yo me entregaba exclusivamente a su búsqueda, carecería igualmente de la felicidad suprema”.

28 TIE § 3, trad. cast.: p. 78: “Así que me preguntaba una y otra vez si acaso no sería posible alcanzar esa nueva meta o, al menos, su certeza, aunque no cambiara mi forma y estilo habituales de vida”.

"…muchas veces lo intenté en vano".[29] ¿A qué se debe ese fracaso? ¿Y cómo se resuelve?

Antes que nada, subrayemos el hecho de que la *imposibilidad* de la conciliación, bajo la forma pretendida por el narrador en un primer momento, no es aprehendida gracias a un razonamiento teorético anticipado, tampoco a causa de una "predicción" de lo que adviene; es el resultado de la *experiencia* misma del fracaso la que le suministra esa enseñanza, y lo instruye por eso acerca de la *necesidad* de modificar el modo de vida previo.[30] Sin embargo, aquello va acompañado de una ponderación —en retrospectiva— de los motivos del fracaso (§ 3-5), que se abre con una frase que recuerda el inicio del relato: "Porque *lo que es más frecuente en la vida* y […] lo que los hombres consideran como el sumo bien, se reduce a estas tres cosas: las riquezas, el honor y el placer".[31] La conclusión de ese balance, esto es, lo que aprende el narrador de aquella experiencia irreductible, es que esas tres cosas (*divitias*, *honorem*, *libido*) "distraen" (*distrahitur*) tanto la mente, que no puede pensar seriamente en otro bien, esto es, en el bien verdadero.[32] Es decir, la vida dedicada a esos bienes acapara tanto la *mens* que, arrebatándole el tiempo que podría ocupar meditando asiduamente, la desvía de una posible existencia filosófica. ¿Qué sucede entonces cuando (o mejor: *mientras*) opera la *distractio*? Como la misma palabra indica,[33] la mente por cierto está separada, desgarrada, del *eventual*

---

29 *Ibídem*.

30 Se trata pues de una segunda enseñanza de la *experientia*, irreductible a la primera: ya no aquella que revela que las cosas que suceden con frecuencia en la vida "ordinaria" (o mejor, común) son vanas y fútiles, sino una que, con los elementos de la primera, determina la "necesidad" del fracaso de cualquier vía conciliadora. Es decir, entonces, es la dinámica misma de la experiencia la que muestra la "universal inhibición" que producen aquellos bienes respecto de la posibilidad de pensar en el bien verdadero. Cf. Moreau, P.., *op. cit.*, pp. 126-127. Cf. asimismo: Zourabichvili, F., *op. cit.*, p. 71; Suhamy, A., *La communication du bien chez Spinoza*, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2010, p. 50.

31 TIE § 3, trad. cast.: p. 78. Subrayado nuestro.

32 "Tanto distraen estas tres cosas la mente humana, que le resulta totalmente imposible pensar en ningún otro bien" (*His tribus adeo distrahitur mens, ut minime possit de alio aliquo bono cogitare*) (TIE § 3; G II, trad. cast.: p. 6).

33 El verbo latino *distrahere* se compone del prefijo *dis* (que significa "separación", "divergencia", dispersión" en múltiples direcciones) y del verbo *trahere* (que significa "arrastrar", "tirar").

pensamiento de un bien distinto al que la ocupa, esto es, del pensamiento de una *nueva* forma de vida. No es inexacto por eso referir ese estado de la mente a la representación de un espacio abierto entre aquello que puede y aquello que no puede. Sin embargo, si se quiere comprender adecuadamente el itinerario y el dilema vivido por el sujeto, es necesario no exagerar el significado etimológico de la palabra y tener en cuenta lo que efectivamente ocurre cuando somos atraídos por los bienes ordinarios. El relato es bastante claro al respecto: *durante el tiempo* de la distracción, esto es, mientras la mente está *actualmente* ocupada por la búsqueda de los bienes ordinarios, el narrador *no puede* acceder al bien verdadero. Pero no sencillamente porque le falten —o le hayan faltado, según el orden del itinerario— las fuerzas para ello. Si no piensa (con claridad) *todavía* en el *novum institutum vitae* (como podemos suponer es el caso del vulgo), o si *ya* no piensa *más* en el mismo (como creemos es el caso del narrador, quien deseaba, en vano, conciliar simultáneamente los dos *instituta*), eso se debe a que en el tiempo irreductible de la distracción no experimenta el padecimiento de estar separado o desgarrado del bien verdadero.[34] No hay, pues, división real interna al sujeto; no hay dos fuerzas antagónicas luchando por determinar su felicidad.

La comprensión de la manera en que opera la distracción nos permite, entonces, concluir lo siguiente: si el narrador fracasó tantas veces en su intento de conciliar simultáneamente los dos *instituta vitae* es porque éstos son incompatibles; su mente, de hecho, se hallaba suspendida como efecto de la atracción de los bienes de la *vita communis*, lo cual le impedía *pensar seriamente* en el *novum institutum.* En este sentido, como ha señalado Zourabichvili, la "tentación psicológica" de la conciliación interviene en el relato como la "ocasión" para subrayar la incompatibilidad de los *instituta vitae.*[35] Pero sobre todo, el rodeo "descriptivo" en torno a los objetos de la *distractio* (§ 3-5), nos permite comprender la *necesidad* que experimenta el sujeto de

34 Severac, P., *op. cit.*, p. 239.

35 *Ibíd.*, trad. cast.: p. 71.

cambiar de modo de vida. Por lo tanto, podríamos decir que es a partir del fracaso repetido de la vía conciliadora, y por la manera en que la mente está ocupada durante la distracción, que el narrador aprende —poco a poco— que fracasará *siempre* que intente ajustar el modo de vida antiguo al nuevo. De esta manera extrae una conclusión fundamental: tiene que cambiar de *institutum vitae;* ya no puede mantener la vida que llevaba hasta entonces.

El narrador llega, así, a la última etapa, al momento en que la "resolución" es tomada. Se cierra, de este modo, el espacio temporal abierto entre la primera enseñanza de la experiencia y la decisión misma. Spinoza explica que la resolución requiere fundamentalmente dos cosas: por un lado, invertir la tendencia y el apego respecto de los bienes ordinarios o perecederos; y por el otro, meditar seriamente. Antes dijimos que lo que marca la transición hacia la última etapa es la conciencia por parte del narrador de la necesidad de cambiar su hábito de vida, a la que llega cuando es evidente la incompatibilidad de los *instituta*. El comienzo del parágrafo § 6, que retoma ese momento del itinerario para acelerar el ritmo del relato, es sugestivo: "Como veía, pues, que estas cosas [placer, honores y riquezas] constituían un gran obstáculo para dedicarme a cualquier otra nueva tarea, y que incluso *eran tan opuestas que necesariamente había de prescindir de una o de otra*, me veía obligado a indagar qué me sería más útil…".[36] Como vemos, la cuestión de la *utilitas* surge cuando la incompatibilidad de los *instituta* se reconoce irreductible, esto es, cuando el narrador toma plena conciencia del antagonismo de esas dos formas de vida. La dinámica misma del dilema lleva, entonces, al narrador a pensar lo útil; y así introduce no sólo un criterio en relación con el cual se oponen los *instituta vitae*, sino también la necesidad en aquello que hasta entonces parecía contingente y resultado de una libre elección. Es el mismo narrador, en efecto, quien *recuerda* que antes creía estar en una situación en la que le parecía querer dejar un bien cierto por otro incierto; es decir, hasta entonces la elección parecía realizarse (o

36 TIE § 6, trad. cast.: p. 79. Subrayado nuestro.

tener que realizarse) entre los bienes ordinarios (que ofrecen ventajas) y el bien verdadero (que promete mucho más que ventajas momentáneas).[37] Sin embargo, la meditación, que es posible gracias a que los tres objetos de la *distractio* se "analizan" desde el punto de vista de su naturaleza, revela que en realidad se trata de cambiar un bien incierto por naturaleza por otro incierto sólo con respecto a su consecución.[38]

De esta manera, poco a poco, comienza a invertirse la tendencia y la balanza se inclina hacia el bien anhelado. La inversión y la determinación se profundizan todavía más cuando, gracias a su meditación asidua (*assidua meditatione*), el narrador comprende que, *si lograra entregarse completamente a la reflexión* (*serio deliberare*), en verdad no estaría abandonando un bien cierto presente por un bien futuro incierto, sino que estaría evitando un mal presente cierto por un bien cierto.[39] No hay atajos pues, no hay solución al dilema que provenga de un acto puro de fe, como si se tratase de una suerte de salto al vacío: lo que parecía una elección se revela poco a poco como el efecto necesario de una situación concreta y de un proceso de descubrimiento progresivo por parte del narrador. Porque, en efecto, los bienes ordinarios no sólo los descubre como bienes inciertos debido a su carácter perecedero; ahora se le presentan principalmente como objetos nocivos para la necesaria conservación de su ser, que lo fuerzan, por eso, a buscar un remedio, aunque fuera inseguro o incierto respecto de su consecución.[40] El problema, entonces, ya no es la posible pérdida de aquellos bienes (que ofrecían ventajas), sino la casi segura

---

37 TIE § 6, trad. cast.: p. 79: "...me veía obligado a indagar qué me sería más útil; *ya que, como dije, me parecía querer dejar un bien cierto por otro incierto...*". Subrayado nuestro.

38 *Ibídem.*: "Pero, después de haber meditado un poco sobre esta cuestión, descubrí, en primer lugar, que, si dejando esas cosas me entregaba a la nueva tarea, abandonaría un bien incierto por su propia naturaleza (como fácilmente podemos colegir de lo ya dicho) por otro bien incierto, pero no por su naturaleza (pues yo buscaba un bien estable), sino tan sólo en cuanto a su consecución". Asistimos pues a una división de la certeza, en el sentido de que lo que es cierto en cuanto a su adquisición no lo es necesariamente respecto de su naturaleza.

39 TIE § 7, trad. cast.: p. 79: "Con mi asidua meditación llegué a comprender que, si lograra entregarme plenamente a la reflexión, dejaría males ciertos por un bien cierto. ...".

40 *Ibídem.*: "Yo veía, en efecto, que me encontraba ante el *máximo peligro*, por lo que *me sentía forzado a buscar* con todas mis fuerzas un *remedio*, aunque fuera inseguro...".

pérdida del propio individuo que (o si) no emplea todas sus fuerzas para rechazar su búsqueda indiscriminada y obsesiva. Mientras el bien verdadero permanece "incierto" en cuanto a su adquisición, es la *esperanza* la que impulsa la decisión de su búsqueda.[41] Como podemos ver, el lenguaje del narrador en el parágrafo § 7 (*sumo periculo*, *lethali morbo*, *remedium, spes, mortem certam*, etc.) intensifica el relato de tal manera que, retrospectivamente, percibimos que valorizar los bienes ordinarios como *vana et futilia* (como se leía en § 1) no sólo nos priva de lo mejor sino que nos expone a lo peor. Por lo tanto, no hay dudas de que en este momento el narrador asiste a la percepción de la necesidad de una inversión profunda.

Esta etapa del itinerario, caracterizada por la inversión de la certeza, cumple así una primera fase en la cual la experiencia de la meditación enseña la superioridad del bien buscado en relación con los bienes ordinarios/perecederos, y cuyo criterio es la conservación del ser (*utilitas/esse conservatio*). Ahora bien, ni ese aprendizaje, ni tampoco la esperanza resuelven por sí mismos la situación, porque lo que efectivamente se demanda es una entrega plena a la reflexión, tal como se afirmaba en el parágrafo § 7 : "...llegué a comprender que, *si lograra entregarme plenamente a la reflexión*, dejaría males ciertos por un bien cierto". Sin esa condición los descubrimientos apenas realizados permanecen incapaces de producir la transición ética. Por eso, el narrador vuelve luego sobre este escenario aparentemente aporético en el parágrafo §10, en el cual expresa la oposición que vive entre la percepción clara de la necesidad de amar una cosa eterna e infinita y el persistente deseo de los bienes ordinarios:

> Por el contrario, el amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el ánimo con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas. Pero no en vano utilicé antes la expresión: «si lograra entregarme seriamente a la reflexión». Pues, *aunque percibiera estas*

41 *Ibídem.*: "...lo mismo que un *enfermo* que padece una *enfermedad mortal*, cuando prevé la *muerte segura*, si no se emplea un remedio, se ve forzado a buscarlo con todas sus fuerzas, aunque sea inseguro, precisamente porque *en él reside toda su esperanza*...".

> *cosas con toda claridad, no por eso podía deponer toda avaricia, todo deseo de placer y toda gloria.*[42]

Probablemente, este reconocimiento sea uno de los aspectos más importantes del itinerario y de la naturaleza del proyecto ético que implica la conversión; muestra con lucidez tanto las dificultades de pasar a un régimen de actividad, como también la vacilación (latente) que vive el narrador entre la percepción clara de una verdad (la del mal cierto de los bienes ordinarios) y los afectos que necesariamente lo determinan en un sentido contrario a su potencia de autoconservación. En este sentido, no es azaroso que se pase de una consideración de los objetos de deseo de la *vita communis* (honores, riquezas y placer en § 6-9) a la consideración específica de su deseo (gloria, avaricia, deseo de placer en § 10). La conjunción *quamvis* ("aunque"), colocada después del recuerdo de la necesidad de entregarse plenamente a la reflexión, deja entrever entonces una reserva importante: percibir con claridad el mal como mal no lo hace desaparecer inmediatamente; es decir, no suprime los afectos persistentes que constituyen los hábitos de la vida común antigua. Para ello, es necesario reprimir las causas reales que determinan la continua y obsesiva atracción por los bienes ordinarios; ello permitirá por su parte reintegrarlos adecuadamente en el seno del *novum institutum.*

Sin embargo, aquella situación aparentemente aporética, y que ilustra en el relato la estructura compleja y ambivalente del deseo humano, no impide reflexionar. Por lo tanto, será en el ejercicio mismo de la reflexión o deliberación que se resolverá la dificultad. En efecto, como leemos al comienzo del parágrafo § 11, en el momento en que el narrador se encuentra "desgarrado" por sus contradicciones, constata que la meditación es un "gran consuelo" (puesto que le enseña que los males no son insuperables), y que mientras o durante el tiempo que la mente se entregaba a esos pensamientos (es decir, al pensamiento de la oposición del bien verdadero y de los males ciertos), se mantenía alejada de los objetos de deseo de la vida común y podía en-

---

42 TIE § 10, trad. cast.: pp. 80-81. Traducción modificada. Subrayado nuestro.

tonces pensar seriamente (*serio cogitare*) en la nueva forma de vida.[43] Por lo tanto, a pesar de su carácter efímero o su escasa duración, esa meditación y el estado en que coloca al sujeto, constituyen una primera ruptura con la temporalidad cotidiana, o, en otras palabras, una división del tiempo vivido por el narrador: antes eran "bienes", ahora son "males"; antes creía que no había remedio, ahora tiene la certeza de que la entrega (*versabatur*) de la mente a la meditación significa un gran consuelo (*magna solatio*).

Ahora bien, como se desprende del relato, pensar seriamente (*serio cogitare*) no es exactamente lo mismo que reflexionar o deliberar profundamente (*serio deliberare*). No alcanza con pensar abstractamente en el verdadero bien; la resolución y la inversión completa del modo de vida requieren pensar también —o volver a pensar— en los otros "bienes", esto es, en aquellos objetos de deseo que distraían antes la mente y que aparecen *ahora* como males.[44] O que ya no son deseados como fines en sí mismos. Es decir, en otras palabras, es necesario *deliberar seriamente* acerca del "lugar" que les corresponde en el *novum institutum*. Y esto, nuevamente, se muestra en el relato como el resultado de un proceso que no es automático, sino que reviste un carácter progresivo y que requiere un esfuerzo por parte del individuo:

> Y aun cuando, al comienzo esos intervalos eran raros y de muy escasa duración, *a medida que fui descubriendo el verdadero bien, se hicieron más frecuentes y más largos*. Sobre todo, cuando constaté que el conseguir dinero, placer y gloria estorba, en la medida en que se los busca por sí mismos y no como medios para otras cosas. Pues, si se buscan *como medios*, ya tienen una medida y no estorban en absoluto, sino que, al contrario, ayudarán mucho al fin por el que se buscan [...].[45]

De lo que se trata, entonces, en primer lugar, es de extender la *duratio* de los intervalos de reflexión, puesto que esa conquista pro-

---

43 TIE § 11, trad. cast.: p. 81.

44 Suhamyqa, A., *op. cit.*, pp. 55-ss.

45 TIE § 11, trad. cast.: p. 81.

gresiva del uso del tiempo, que desvía la mente de su fijación obsesiva en los bienes perecederos, es contemporánea del descubrimiento progresivo e inmanente del verdadero bien y, sobre todo, del papel que asumen los bienes perecederos en la nueva forma de vida. Si *antes* esos bienes se buscaban por sí mismos, constituyendo el núcleo de convergencia del hábito de la antigua *vita communis*, a partir de *ahora* serán buscados como medios (*tanquam media*) del fin que es la *emendatio*. No se trata, por lo tanto, de eliminar la avaricia, el deseo de placer y la gloria. Una reforma que se propusiese esa tarea no correspondería sino a una filosofía intelectualista, o por lo menos utópica. La *emendatio* spinozista no exige aquello que nadie puede. Es necesario, por lo tanto, reintegrar aquellos deseos en la nueva forma de vida y, sobre todo, no confundirlos con la vida común misma. Porque de acuerdo con la perspectiva de Spinoza, la nueva forma de vida (*novum institutum*) no es sino una *nueva forma de ordenar lo común*, que ya no depende de la fortuna o de la variabilidad temporal (esto es, de causas externas incontrolables) sino de la constancia del ánimo y de la "aplicación" de la regla de utilidad a la propia vida. De esta manera, en fin, *la meditación misma aparece como un bien presente*: ya no se trata de una expectación futura sino de una alegría presente y constante. O, dicho con otras palabras, el narrador descubre finalmente en la meditación que no hay diferencia de naturaleza entre *buscar* un remedio y *poseerlo*. En el cierre del "prólogo" asistimos, por lo tanto, a una inversión doble con respecto a la situación previa: por un lado, la reflexión que aparecía como un medio para descubrir los remedios a los males que afectaban al narrador aparece ahora como un fin, ya que se revela como un bien; y por el otro, el peso de la argumentación ya no está puesto sobre los bienes perecederos, en el sentido de que ya no son éstos los que distraen la mente, sino que es la mente misma, meditando y reflexionando seria y actualmente, la que nos distrae de aquellos.

El lector puede seguir a partir de entonces la trama de una escritura lineal, en la que la perspectiva claramente cambia: ahora es el narrador devenido filósofo el que describe los medios de la *emendatio*,

es decir, quien *reflexiona* acerca de la naturaleza del método. El texto va así detallando el camino que lleva de la naturaleza del entendimiento, y de su potencia intrínseca formadora de pensamientos verdaderos, hasta la instancia en que esos pensamientos se ordenan y unen, reproduciendo la formalidad de la Naturaleza.

4. Conclusión

Llegados a este punto, para concluir, podemos retomar la pregunta con que se abre el texto, como si debiéramos cerrar el camino circular que pone en movimiento la reflexión: ¿cómo hay que comprender el itinerario narrado y sobre todo la decisión o resolución que la caracteriza? En función de lo anterior, es posible concluir que no se trata de una decisión de carácter voluntario ni de una duda metódica *à la Descartes*. Spinoza, ciertamente, ya vivió la conversión y ya enmendó su intelecto; es decir, *ya* atravesó la experiencia de modificar su forma de vida. Ahora bien, el narrador de su relato, es decir, aquél que moviliza y comunica esa conversión singular, no la narra sino *retrospectivamente*, describiendo con dramatismo los obstáculos reales que tuvo que superar. Spinoza utiliza el término *constitui* ("decidí", ver § 1). Pero, si tenemos en cuenta la dinámica vivida en la tercera etapa, y sobre todo la manera en que llega a la conciencia de la necesidad de cambiar de forma de vida (así como también el lugar que ocupan los bienes perecederos en ella), aquello puede comprenderse en los términos de una utilización estratégica del lenguaje, de manera que sea posible expresar con esa noción una experiencia y un proyecto filosófico irreductibles al cartesiano.

¿Acaso no es el mismo Spinoza quien sugiere esto en la *Ética*? En el escolio de E III, 2, en efecto, el filósofo holandés critica con dureza la noción de una decisión libre de la mente, y afirma que toda decisión —así como cualquier determinación corporal— surge en la mente "*con la misma necesidad* que las ideas de las cosas actualmente existentes".[46] En este sentido, podríamos decir tres cosas: por un lado, que el

[46] E III, 2, esc. [G II, pp. 141-144]. Subrayado nuestro.

término *constitui* describe en el itinerario del TIE la representación del esfuerzo realizado por el narrador durante el proceso de conversión, en su iniciación a la filosofía, antes que la decisión en sí misma. Por el otro, que la actividad del *yo* en el relato es menos la demostración de una libertad inmediatamente experimentada (o el signo manifiesto de una voluntad rectora) que el indicio —siempre puesto a prueba— del esfuerzo por realizar la libertad prácticamente, esto es, efectivamente.[47] Y, por último, que ese esfuerzo no se efectúa en el spinozismo al margen de los otros, en un movimiento solipsista; al contrario. Por eso luego el narrador-filósofo, habiendo aclarado la perspectiva que sigue, fija el sentido adecuado de los términos que desde el inicio caracterizan su itinerario: "Todo aquello que puede ser *medio* para llegar a ella [la perfección de la naturaleza humana] se llama *verdadero bien* y el *sumo bien* es alcanzarla, de suerte que el hombre goce, *con otros individuos*, si es posible, de esa naturaleza".[48] Aunque, ciertamente, el TIE no dice mucho acerca del "contenido" de esa idea de naturaleza humana perfecta —que identifica brevemente con el conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la Naturaleza—, el narrador suministra un indicio fundamental del mismo: "Éste es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que *a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo*[…]".[49] Lo esencial nos parece lo siguiente: el esfuerzo del narrador supone a los otros; no es simplemente su naturaleza individual lo que quiere perfeccionar.

La perspectiva ética implicada en el temprano TIE revela, entonces, un hecho fundamental y constante de la filosofía de Spinoza: no hay ética individual, no hay proyecto filosófico que se despliegue al margen de la vida común (*vita communis*). El bien verdadero descu-

---

47 Moreau, P.-F., *op. cit*, pp. 173-174.

48 TIE § 13, p. 82.

49 TIE § 14, p. 82. Subrayado nuestro.

bierto (meditación seria y profunda) opera en realidad como un medio para llegar al sumo bien, a la perfección humana comunicable y colectiva. Por lo tanto, en la perspectiva del TIE, fin y medio (de la filosofía) coinciden en la *emendatio*. Lo que se presentaba aparentemente al inicio del itinerario —y en la imaginación del narrador— como un proyecto o empresa individual y voluntaria, revela, entonces, su carácter necesario y profundamente social.

El TIE es, pues, importante porque nos muestra, retrospectivamente a nivel anímico y epistemológico, la *transición* posible de efectuar para perfeccionar la naturaleza humana. Pero, también, porque presenta de un modo singular, con una clara vocación pedagógica, los elementos "metodológicos" (los caminos y medios) —irreductibles a la metodología cartesiana— que iluminan la exposición futura de su filosofía, expuesta según el método perfecto (*more geometrico*) en la *Ética*. En este sentido, es un texto que, aunque no forma parte del sistema, favorece (por anticipado) su comprensión adecuada. No hay que confundir, entonces, el comienzo de la filosofía en tanto sistema —que se abre camino a través de una importante arquitectónica conceptual que en la *Ética* coincidirá con la "construcción" de la idea verdadera de Dios— y el comienzo —que el sistema mismo no excluye— de la filosofía en tanto que ejercicio de reflexión y adquisición de la perfección humana, es decir, el mismo descubrimiento de la potencia de pensar.

Bibliografía

Chaui, M., *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

De Dijn, H., *The Way to Wisdom*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press,

1996.

---, "Spinoza's Logic or Art of Perfect Thinking", en: *Studia Spinozana* Vol. 2, 1986, pp. 15-24.

Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión,* trad. por Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996.

Descartes, R., *Discurso del método*, trad. por D. Manuel García Morente, México, Editorial Porrúa, 1979.

Harris, E., *The substance of Spinoza*, New Jersey, Humanities Press, 1995.

Jaquet, Ch., *Spinoza o la prudencia*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2008.

Macherey, P., *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2007.

Matheron, A., *Études sur Spinoza et les philosophies de l`âge classique*, Paris, ENS Éditions, 2011.

Moreau, P.-F., *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, París, PUF, 1994.

Rousset, B., *Spinoza. Traité de la réforme de l'entendement* (Établissement du texte, traduction et introduction), Paris, Vrin, 2002.

Severac, P., *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion Éditors, 2005.

Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. por A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2006.

---, *Principios de la filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*, trad. por A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2006.

---, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos,* trad. por L. Fernández y J-P. Margot, Madrid, Editorial Tecnos, 2003.

---, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. por V. Peña García, Madrid, Editorial Trotta, 2009

Suhamy, A., *La communication du bien chez Spinoza*, Paris, Éditions Classiques

Garnier, 2010.

Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his*

Reasoning, Cambridge, Harvard University Press, 1934

Zourabichvili, F., *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002

Zweerman, Th., *L'introduction a la philosophie selon Spinoza*, Louvain, Van Gorcum, Assen/Maastricht, Presses Universitaires de Louvain, 1993

Sentido común, futuro y felicidad: algunas derivas spinozista-deleuzianas

Solange Heffesse (UBA)

v"*El poder nos quiere tristes. Tendríamos que reactualizar: el poder nos quiere indolentes y eufóricos de la alegría seductora. […] Todo el fascismo es indolente, supone la anestesia*".[1]

"*¡FRANCESES, UN ESFUERZO MÁS! (MARQUÉS DE SADE).*

Sorbona"[2]

1968 y 2019. Franceses y argentinos. Repetición y Diferencia.

Ajuste, sacrificio y salvación en el porvenir: el segundo semestre, el final de la tormenta. Porque "aquí se sale".[3] *Los argentinos "tienen que aguantar".*[4]

---

1 Larrosa, V., *Curandería*, Buenos Aires, Hekht, 2018, pp. 139-140.

2 Cohn-Bendit, D., Sartre, J. P. y Marcuse, H., "Las paredes hablan" en *La imaginación al poder*, Buenos Aires, Ediciones Insurrexit, 1969, p. 79.

3 "Esperanza alegría y amor… el discurrso *new age* de Macri" *Mendoza Post*, POSTMartes 9 OCT Martes, 09/10/18, disponible en https://www.mendozapost.com/nota/102082-esperanza-alegria-y-amor-el-discurso-new-age-de-macri/. Consultado por última vez el 28/01/2020. El artículo comienza relatando que "el presidente Mauricio Macri convocó hoy a no decir «más que las cosas pueden ser gratis», para después encontrar «que hay que levantar una deuda tremenda», al tiempo que aseguró que «aquí se sale» de la situación actual."

4 "Mauricio Macri: «la gente tiene que aguantar», en El Cronista, 27 de Marzo de 2019, disponible en: https://www.cronista.com/economiapolitica/Mauricio-Macri-La-gente-tiene-que-aguantar-20190327-0034.html Consultado por última vez el 28/01/2020.

"Un afuera más lejano que todo exterior, «se tuerce», «se pliega», [...] en un Adentro más profundo que todo interior, y él solo hace posible la relación derivada del interior con el exterior".[5] Un adentro que no es la interioridad contraria del Afuera, sino su doble: es el Afuera *encerrado*,[6] plegado. Un Afuera absoluto con el que establecemos una relación caracterizada por la *imposibilidad* —irreductible tanto a lo negativo como a lo positivo–: una no-relación o relación *imposible* que sería "el absoluto de la relación."[7] Sin embargo, el pliegue —hacer pliegues — es para Deleuze algo absolutamente necesario, al punto de ser la "condición para que la vida rompa con la muerte".[8]

En los cursos de Vincennes que Deleuze dicta entre abril y mayo de 1986, la frase con la que comenzábamos es repetida una y otra vez, como un estribillo que apela más a los afectos del auditorio que a la comprensión.[9] Lo que Deleuze se esfuerza por explicar es la noción de un Afuera absoluto (no relativo ni mediatizado) al que entiende como una presencia inmediata,[10] que, según su lectura, correspondería a la tercera dimensión de la obra de Michel Foucault: el pensamiento, el "sí mismo" o la subjetivación. A partir del modo en que Deleuze hace aparecer al Afuera en cada una de las dimensiones de la obra de Foucault (saber, poder y pensamiento, en su encadenamiento y mutua implicación), esta figura se vuelve cada vez más concreta, quedando claro cuál es para Deleuze su vinculación con lo político. Porque a pesar de que Foucault se desplace en este periodo de su producción al estudio de la Antigüedad griega[11] para Deleuze resulta clarísimo que de lo que se trata todo

5 F 117 (se cita la traducción J. V. Pérez, Barcelona, Paidós, 1987, p. 143).

6 SCF 24.

7 SCF 12. En cuanto a esta noción, Deleuze se remite a la obra de Maurice Blanchot.

8 SCF 29.

9 SCF 38.

10 "La experiencia radical, no empírica, no es de ningún modo la de un Ser trascendente, es la presencia 'inmediata' o la presencia como Afuera." Deleuze, G., *La subjetivación…, op. cit.*, p. 11.

11 Foucault, M., *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

el tiempo es de cómo pensar el presente a partir de sus condiciones. Tal es el enigma, y por ende, la pregunta que se nos plantea es la siguiente:

> ¿Qué diremos, [...] de nuestros propios modos actuales, de nuestra relación consigo mismo moderna? [...] Si es cierto que el poder ha afectado cada vez más nuestra vida cotidiana, nuestra interioridad y nuestra individualidad, si se ha hecho individualizante, si es cierto que el propio saber está cada vez más individuado, formando hermenéuticas y codificaciones del sujeto deseante, ¿qué le queda a nuestra subjetividad? Al sujeto nunca le "queda" nada, puesto que constantemente hay que crearlo, como núcleo de resistencia, según la orientación de los pliegues que subjetivan el saber y doblan el poder [...]. La lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas.[12]

Pensar el presente. Crear al sujeto o al "yo" —el cual no es más que un efecto— no como universal abstracto sino como foco de resistencia, por su remisión a ese Afuera impersonal que siempre lo excede. También un "yo" que no es más que una serie de posiciones singulares, adoptadas en el juego de las formas del saber y de las relaciones de fuerza del poder. Posiciones adoptadas en la línea volcánica de ese Afuera: "un Se habla, Se ve, Se hace frente, Se vive".[13] Posiciones que se toman siempre a partir de condiciones actuales, y que son, por ende, también históricas.

---

12 F 112. Trad. cast.: 138-139.

13 "Saber, poder y sí mismo son tres dimensiones irreductibles, pero en constante implicación. Tres «ontologías» [...]. Las condiciones no son «apodícticas», sino problemáticas. Al ser condiciones, no varían históricamente, pero varían con la historia. En efecto, presentan la manera en que el problema se plantea en tal formación histórica: ¿qué puedo saber, o qué puedo ver y enunciar en tales condiciones de luz y de lenguaje? ¿Qué puedo hacer, qué poder reivindicar y qué resistencias oponer? ¿Qué puedo ser, de qué pliegues rodearme o cómo producirme como sujeto? Bajo estas tres preguntas, el «yo» no designa un universal, sino un conjunto de posiciones singulares adoptadas en un Se habla, Se ve, Se hace frente, Se vive." F 121-122. Trad. cast. 148-149.

Tanto para Deleuze como para Spinoza, ese proceso de creación tiene que ver con una búsqueda centrada en la alegría, que, sin embargo, no carece de dolores, sufrimientos y dificultades. Nuestros pliegues no son los mismos que los de Mayo del 68', o los del siglo XVII, ni tampoco los de los griegos. La anestesia y la violencia en contra de nuestra sensibilidad a la que somos expuestos hoy ¿es semejante a la impotencia del hombre sumido a las pasiones tristes de los que hablan Spinoza y Deleuze? Aun sin serlo, es posible pensar nuestra actualidad a partir de ellos.

El sentido común tiene que ver con el modo en el que el pensamiento filosófico se encuentra anclado en el presente, sin por ello reducirse a él. Pero, si el sentido común actual es feliz, ¿puede la alegría salvarnos de la indolencia o bien de la exaltación alegre y seductora, que tiende a sumirnos en la euforia del consumismo?

*

En ¿Qué es la filosofía?, Deleuze dice que la filosofía que ejercen los pensadores contemporáneos a él ya no puede definirse por una relación del pensamiento con lo verdadero: "el pensamiento es creación, y no voluntad de verdad, como muy bien Nietzsche supo hacer comprender".[14] Muestra de este modo que hay, en el corazón de la filosofía, un "Impoder", una imposibilidad o bien, una impotencia: que su pensar no es movilizado sino por la violencia de un encuentro o de un choque con algo exterior. A través de gritos, chirridos y tartamudeos que lo impulsan a crear, y no aplicando metódicamente sus teorías, el filósofo busca como un perro, dice Deleuze, dando saltos desordenados.[15] El rasgo que en esto comparte con Spinoza es la dificultad del pensar: porque pensar no es algo dado ni innato ni natural, sino algo que debe engendrarse y practicarse. Una búsqueda por la creación que "com-

[14] QQP 55. Se cita según la traducción al castellano de Thomas Kauf referida en la bibliografía, p. 57.

[15] QQP 55. Trad. cast.: 58.

porta muchos sufrimientos sin gloria y que pone de manifiesto hasta qué punto se ha vuelto cada vez más difícil pensar: la inmanencia".[16]

Entiendo que el presente eje de nuestros caminos cruzados invita a pensar la relación de la filosofía con los poderes establecidos. Algo que de alguna manera nos llama a ponernos en cuestión, a sopesar el complejo problema de los usos y capturas de los saberes que producimos, y de cómo estos saberes directa o indirectamente, contribuyen a la eficacia de estos poderes, aun cuando muchas veces no seamos conscientes de ello, y aun cuando esas capturas no estén del todo bajo nuestro control. Como todo exceso de auto-crítica, esta línea de pensamiento puede resultar paralizante. Me refiero específicamente a lo que Ezequiel Ipar en el año 2008 llamaba la dimensión ideológica de las "éticas afirmativas centradas en la alegría" que se derivan de la filosofía de Spinoza y de Deleuze (o de ambos).[17] Ideología que como él bien muestra, se constituye como tal a partir de ideas que pueden ser muy gratas para nosotrxs como la primacía de lo práctico, la comprensión de la filosofía como una terapéutica o como una cuestión de salud al servicio de la vida, la reducción de toda experiencia vital a "lo corporal" entendido como meramente afectivo/emocional, y en el extremo opuesto, la extrema racionalización de todas las pasiones (eliminando toda opacidad, negatividad o posibilidad de reflexión con el otro), o bien por último, la idea de buscar la intensificación de las experiencias vitales. Por mas contradictorio que todo esto parezca, no deja de resultar cierto que estas ideas contribuyen a la formación de discursos pseudo-filosóficos o psicológicos de diversa índole, cuya circulación va ganando terreno en lo social. Centrándonos en la ontología de ambos filósofos es posible contrarrestar estas lecturas sin mucha dificultad. Sin embargo, no estoy segura de que sea posible ni sencillo refutar teóricamente sus efectos prácticos. En todo caso, me parece importante destacar una vez más la *dificultad* involucrada en el

16 QQP 55. Trad. cast.: 58.

17 Ipar, E., "¿Existe en el mundo contemporáneo una dimensión ideológica del spinozismo?", en Tatian, D. (comp.), *Spinoza Quinto Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2008, pp. 337-352.

pensar —rasgo compartido por Deleuze y Spinoza— y la persistencia del *conflicto* en la propuesta spinozista de la comprensión de las pasiones, para contrariar a ese sentido común alegre y reconciliador. Así lo explica Deleuze en *Spinoza y el problema de la expresión*:

> Hemos hecho hasta el momento como si dos líneas de afección, alegres y tristes, correspondieran a dos casos de encuentros, buenos encuentros y malos encuentros. Pero esta visión permanece aún abstracta. Si se tienen en cuenta los factores concretos de la existencia, se ve bien que ambas líneas se interfieren constantemente: las relaciones extrínsecas son tales que un objeto puede ser siempre causa de tristeza o de alegría por accidente. No solamente en virtud de esas relaciones, sino en virtud de la complejidad de relaciones que nos componen intrínsecamente, podemos a la vez amar y odiar un mismo objeto. Más aún: una línea de alegría puede siempre ser interrumpida por la destrucción, o incluso por la simple tristeza del objeto amado. Inversamente la línea de tristeza será interrumpida por la tristeza o la destrucción de la cosa odiada [...]. Estamos siempre determinados a buscar la destrucción del objeto que nos pone tristes; pero destruir es dar a las partes del objeto una nueva relación que conviene con la nuestra; experimentamos pues una alegría que aumenta nuestra potencia de actuar. Es así que, ambas líneas interfiriendo constantemente, no deja de variar nuestra potencia de actuar.[18]

Sumidos, tal como lo estamos, en el conflicto de las pasiones, encontramos, pues, la ecuación entre destruir y componer que caracteriza al pensamiento de ambos filósofos. Destruir no es sacrificar. Destruir es componer: dar a las partes una relación nueva que conviene con la nuestra, y esto es así desde la mínima escala hasta la más amplia en lo que concierne a la lógica de los cuerpos en la filosofía de Spinoza.

---

18 SPE 222. Trad. cast.: 235 (citada según la traducción de Horst Vogel, referida en la Bibliografía) Modificamos la traducción de *joyeux* y *joyeuses* por "alegría" y "alegres" en lugar de "dicha" y "dichosas".

Lo personal es político, y esto no es más que otra manera de decir que el adentro es un pliegue del Afuera. Y es imposible que tras casi 4 años de macrismo no se vieran afectadas nuestras vidas colectivas, afectivas, académicas, por la precariedad. Por el terrible encadenamiento de pasiones tristes generado por el macrismo en el poder desde hace ya casi 4 años. Por la imposición de un régimen discursivo, pero también de un régimen *sensible*, *afectivo* que fue produciendo progresivamente un corrimiento de los umbrales de lo tolerable, la insensibilización ante el dolor del otro, a fuerza de represión, censura, cinismo, empobrecimiento, crueldad, persecución y estigmatización del otro: jubilados, trabajadores, militantes, movimientos sociales, estudiantes, docentes e investigadores, disidencias, etc. (imposible no reconocerse en alguna de estas categorías). En el contexto actual de América Latina, el avance del neoliberalismo precariza nuestras condiciones de existencia —materiales, sociales, cognitivas, afectivas— al mismo tiempo que responsabiliza a "la persona" o al individuo —a cada cual— por el malestar que dicho sistema de gobierno produce con sus políticas.

Esa reducción de lo que somos a un yo personal, individual, cerrado, autónomo y representable es una operación propia de lo que Deleuze llama "el sentido común", tal como lo sostiene Rafael Mc Namara en su artículo de las jornadas pasadas de Caminos Cruzados. Lo que queda afuera de ese recorte es justamente aquello que para Deleuze parece ser —paradójicamente— lo que más tiene que ver con nosotrxs: la dimensión de lo impersonal que nos atraviesa, que tiene que ver con el orden del acontecimiento y de la eternidad que podemos experimentar (o beatitud). Las singularidades preindividuales que permanecen adheridas a los cuerpos compuestos individuados —provisorios y fluctuantes— que conformamos, y las relaciones que nos componen, los afectos en los que nos disipamos. Cito a Mc Namara:

> El "hombre libre" del que habla Deleuze es aquél que toma el acontecimiento en su verdad eterna, es decir que capta, en lo que sucede, algo que no se reduce a su efectuación espacio-temporal. En efecto,

no hay que pensar la noción deleuziana de acontecimiento como si remitiera a eventos históricos representados como puntos en la línea del tiempo —representación escolar que escamotea lo esencial de la temporalidad histórica —. Entendidas deleuzianamente, esas fechas no hacen más que designar un punto de cristalización temporal que efectúa, por un lado, un devenir —es decir un puro pasaje, un cambio cualitativo— como atributo de los cuerpos; por otro, un puro sentido expresado en las proposiciones que nombran ese devenir. Desde ese punto de vista, siempre hay algo que excede lo meramente histórico. Es quizá en ese sentido que Nietzsche hablaba de una bruma a-histórica como condición de toda existencia histórica.[19]

•

"Cada vez que la ciencia, la filosofía y el buen sentido se encuentran, es inevitable que el buen sentido en persona se tome por una ciencia y una filosofía".[20] Así Deleuze denuncia la alianza entre una filosofía de la representación sometida a la Imagen dogmática del pensamiento, la ciencia termodinámica que conduce a la escatológica conclusión de la uniformización y homogeneización universales, y la economía política del Siglo XVIII, "que ve en la clase de los comerciantes la compensación natural de los extremos, y en la prosperidad del comercio, el proceso mecánico de la igualación de las partes".[21] Las tres presentan una tendencia a la reducción o anulación de las diferencias. Es interesante notar que aquí encontramos como resultante de esta alianza el uso de una noción de ideología, a la que interpreto en su sentido tradicional de "falsa conciencia" (correspondiente, para ser breves, al orden de la representación, noción a la que Deleuze criticará como insuficiente luego, por ejemplo, por no explicar adecuadamente el de-

19 Mc Namara, R., "Los caminos de la libertad entre Deleuze y Spinoza" en Ferreyra, J., Gaudio, M., y Solé, Ma. J. *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2018, p. 255.

20 DR 289. Trad. cast.: 336 (se cita la traducción de María Silvia Delpy y Hugo Baccacece referida en la bibliografía).

21 DR 290. Trad. cast.: 337.

seo como fuerza positiva que dirige los comportamientos).

Se trata, entonces, de la Imagen de un pensamiento que tiene una afinidad natural con la verdad, y que presupone dos instancias complementarias que son "las dos mitades de la *doxa*":[22] el sentido común y el buen sentido. Es decir, la conformidad que se supone como natural entre la identidad de un sujeto cognoscente y la identidad de un objeto conocido, o, más bien, reconocido "cuando todas las facultades juntas relacionan lo dado y se relacionan ellas mismas con una forma de identidad del objeto".[23] Complementariedad entre un objeto que es "el mismo" y en el que se refleja la identidad subjetiva. La filosofía que opera bajo este modelo del reconocimiento universaliza los presupuestos pre-filosóficos que provienen de la *doxa*, elevándola al nivel racional bajo la forma de la representación.[24] Esta manera de proceder desvía a la filosofía de su propósito de pensar la Diferencia como productora de lo Real es decir, a las Ideas e intensidades que en su mutuo plegamiento dan lugar a la génesis de la experiencia.

Según la cita 1 de este eje ("Libertad y buen sentido"), como decíamos, el buen sentido es escatológico, es decir que conjura las diferencias anulándolas en lo distribuido, por lo que conduce a una uniformización o compensación, a una igualación abstracta de las partes.[25] Es también sedentario y paciente, dispone de tiempo y corrige las diferencias con miras a esa igualación.[26] Deleuze dice que el movimiento de esa anulación "no niega la diferencia; por el contrario, la reconoce; pero nada más que lo necesario para afirmar que se niega con bastante extensión y tiempo."[27] Así

22 DR 175. Trad. cast.: 208.

23 DR 174. Trad. cast.: 207.

24 DR 175. Trad. cast.: 208.

25 DR 290. Trad. cast.: 337: "es la ideología de las clases medias que se reconocen en la igualdad como producto abstracto [...]. Así ocurre con el buen sentido de la economía política en el siglo XVIII, que ve en la clase de los comerciantes la compensación natural de los extremos, y en la prosperidad del comercio, el proceso mecánico de la igualación de las partes."

26 DR 290. Trad. cast.: 337: "sueña menos con actuar que con prever, y con dejar que la acción pase de lo imprevisible a lo previsible (de la producción de diferencias a su reducción) [...]. Ni contemplativo ni activo; es, sobre todo, previsor".

27 DR 290. Trad. cast.: 338.

pues, una porción de diferencia es sacrificada. A eso se refiere Deleuze con la expresión de "la parte del fuego" en la cita seleccionada, que en francés se refiere al acto de reconducir las llamas hacia una parte reducida del espacio para poder apagarlas, ante la dificultad o imposibilidad de hacerlo de otro modo, para que lo demás permanezca a salvo. Lo que se sacrifica siempre es lo no identificable, lo demasiado pequeño, lo apenas perceptible (podríamos decir también: los cuerpos que no recoge la estadística, las intensidades que a juicio del sentido común no coagulan en una forma visible/audible, o una demanda lo suficientemente estratificada) pero que por su persistencia ambigua constituyen una amenaza para el buen sentido que se quedaba conforme con el sentimiento de lo absoluto adherido a su porción de verdad parcial. Y ante ese sacrificio, el buen sentido es insensible, indiferente ante la estupidez o la crueldad de las soluciones que se le presentan. Se ampara en la idea de que el sufrimiento en definitiva era inevitable, puesto que siempre habrá algunos que sufran de todas maneras. Así lo dice Deleuze:

> No es ni optimista ni pesimista: se colorea de un tinte pesimista u optimista, según que *la parte del fuego*, la que toma todo y uniforma todas las partes, se le aparezca marcada por una muerte y una nada inevitables (todos somos iguales ante la muerte) o, por el contrario, tenga la feliz plenitud de lo que es (todos tenemos iguales oportunidades ante la vida).[28]

Finalmente, el sacrificio (entendido como promesa sobre el futuro) implica la flecha del tiempo del buen sentido, que va de las diferencias producidas a las anuladas, y que corresponde a la primera síntesis del tiempo, la del presente viviente de las contracciones del hábito. Esta síntesis se mueve entre un pasado y un futuro constituidos bajo el modelo del presente, es decir, como algo entero y ya creado, algo que está ya ahí esperándonos. Pero la concepción deleuziana de la temporalidad complejiza el nivel del presente, mostrando como el paso de ese presente supone la necesidad, primero, de un fundamento (el pasado puro), y luego de un des-fundamento

---

28 DR 290. Trad. cast.: 337-338. Las cursivas son propias.

(el Eterno retorno). Estas son las otras dos síntesis temporales: la del pasado puro o la Memoria y la del Eterno Retorno o del futuro como creación. Es con relación a ambas (la segunda y la tercera síntesis) que es posible plantearse un concepto deleuziano libertad —y no con relación a la primera síntesis del presente. Así lo señalaba Pablo Pachilla en las primeras jornadas de Caminos Cruzados. Tal como él lo explicaba, para Deleuze el Eterno Retorno cuenta con un sentido ontológico y uno ético:

> En cuanto al primero, la dimensión ontológica del eterno retorno radica en que el ser es el retorno del devenir. Así, el devenir siempre va a volver, puesto que es el modo en que lo real se produce. Si hay realidad, es porque hay devenir, ya que la realidad no es sino su resultado. [Y por otro lado,] un sentido ético del eterno retorno: no ya sólo como el retorno futuro del devenir —lo cual sucede en todos los casos, quiérase o no—, sino como el retorno presente del futuro en tanto acontecimiento. Es preciso aclarar que aquí "futuro" no significa un presente por-venir, sino el carácter de apertura de lo real a lo imprevisible.[29]

Esta manera de comprender al futuro se encuentra evidentemente muy alejada de la idea de futuro como proyección o previsión del buen sentido. A su vez es importante señalar o tratar de pensar que las tres dimensiones coexisten, es decir, que están involucradas siempre, en cada presente. La tercera síntesis significa que el futuro es una creación que ocurre o tiene lugar en el presente.

•

El devenir no es histórico, no puede identificarse con un punto o un evento que pertenece a la línea del tiempo, pero sin historia quedaría indeterminado.[30]

---

29 Pachila, P., "Tiempo y libertad en Deleuze (1968-1969)" en Ferreyra, J., Gaudio, M., y Solé, Ma. J. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, *op. cit.*, pp. 277-278.

30 QQP 92. Trad. cast.: 94.

Pero entonces, ¿Qué es el presente? ¿Qué es lo actual para Deleuze? Voy a citar una muy cita larga de *¿Qué es la filosofía?*, acerca de la relación entre la Historia y el devenir:

> Puede que nada cambie o parezca cambiar en la historia, pero todo cambia en el acontecimiento, y nosotros cambiamos en el acontecimiento: "No hubo nada. Y un problema del cual no se vislumbraba el final, un problema sin salida, de repente deja de existir y uno se pregunta de que se hablaba"; [...] la nebulosa no histórica que nada tiene que ver con lo eterno, el devenir sin el cual nada sucedería en la historia, pero que no se confunde con ella [...]. Resulta que, para Foucault, lo que cuenta es la diferencia del presente *y* lo actual. *Lo nuevo, —lo interesante, es lo actual. Lo actual no es lo que somos, sino más bien lo que devenimos, lo que estamos deviniendo, es decir el Otro, nuestro devenir-otro. El presente, por el contrario, es lo que somos y, por ello mismo, lo que estamos ya dejando de ser.* No sólo tenemos que distinguir la parte del pasado y la del presente, sino, más profundamente, la del presente y la de lo actual. [Deleuze cita a Foucault, en *La arqueología del saber*.] No porque lo actual sea la prefiguración incluso utópica de un porvenir de nuestra historia todavía, sino porque *es el ahora de nuestro devenir*. Cuando Foucault admira a Kant por haber planteado el problema de la filosofía no con relación a lo eterno sino con relación al Ahora, quiere decir que el objeto de la filosofía no consiste en contemplar lo eterno, ni en reflejar la historia, sino en diagnosticar nuestros devenires actuales: un devenir-revolucionario que, según el propio Kant, no se confunde con el pasado, ni el presente, ni el futuro de las revoluciones. Un devenir-democrático que no se confunde con lo que son los Estados de derecho [tal como existen actualmente, se podría agregar] o incluso un devenir-griego que no se confunde con lo que fueron los griegos. *Diagnosticar* los devenires en cada presente que pasa es lo que Nietzsche asignaba al filósofo en tanto que médico, "médico de la civilización" o inventor de nuevos modos de existencia inmanentes. La filosofía eterna, pero también la historia de la filosofía, abre paso a un devenir-filosófico. ¿Qué devenires nos atraviesan hoy, que se sumen de nuevo en la historia pero que no proceden de ella, o más bien que sólo proceden para salirse de ella? [31]

[31] QQP 107-108. Trad. cast.: 113-114. Las cursivas son propias

Diagnosticar nuestros devenires, nuestros pliegues —como antes dijimos— es entonces la tarea de una filosofía que no se desentiende de pensar los desafíos de su propio presente.

•

Hablábamos al comienzo de la conformación de regímenes sensibles o afectivos ligados al poder, y de las maneras en las que podemos comprender ese pliegue que se produce entre el adentro y el afuera, al que Deleuze se refiere como subjetivación, así como a la posibilidad de resistencia implicada en esa dimensión.

Hay quienes señalan que el riesgo de incorporar esta perspectiva de análisis en los estudios de lo social y lo político es recaer en el subjetivismo o psicologismo, reforzando posiciones centradas en el individuo cerrado y acabado —algo que tanto desde la ontología de Spinoza como desde la de Deleuze resulta imposible de sostener—. Si bien es necesario tener presente este riesgo, creo que privarnos de considerar esta dimensión —de nuestros afectos y nuestros devenires— limita nuestra comprensión de la sociedad y del poder, porque las instituciones y las fuerzas sociales se expresan en los deseos y afectos que son sus efectos concretos. Y los poderosos lo saben bien.

Con relación a estos cuestionamientos que el giro afectivo y los estudios de la emoción en las ciencias sociales suscitaron desde sus orígenes, Frederic Lordon señala lo siguiente:

> No se ve en efecto por cual maldición intelectual habría que elegir entre dos aspectos —igualmente pertinentes, y manifiestamente complementarios— de la realidad social: las emociones de los hombres, el peso de las determinaciones de las estructuras, que nada debería en principio oponer...excepto la construcción conflictiva de posiciones teóricas que los ha planteado como excluyentes uno del otro.[32]

---

32 Lordon, F., *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*, trad. por A. Oviedo, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2018, p. 10.

La "antinomia infernal" por la que se contrapone a ambas esferas —dice Lordon—, se podría resolver justamente por vía del a-subjetivismo (él dice "antisubjetivismo pasional de Spinoza") es decir, por su analítica estructural de las pasiones, en combinación con un análisis marxista de lo social, lo cual permitiría "contemplar un mundo de estructuras poblado, sin embargo, por individuos concebidos como polos de poder deseante"[33] o de potencia. Tal camino es el de su propio esfuerzo teórico.

Algo similar ocurre en el campo de estudios deleuzianos con la oposición que se establece entre la micropolítica y la macropolítica. Una separación que es lamentable, sobre todo a la luz de nuestro momento actual, donde se hace evidente que, así como no basta con actuar nada más que micropoliticamente, las estrategias macropoliticas que ignoran esta dimensión también tienden a fracasar. En su libro *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Suely Rolnik exhorta a superar la "nefasta dicotomía" entre la macro y la micro política,[34] indicando que ésta solo contribuye a la reproducción infinita del *status quo*.[35]

Rolnik realiza una clasificación de los movimientos sociales en Brasil en los últimos años, de sus estrategias y sus dinámicas, y también propone un análisis de la nueva modalidad de golpe que fue llevada adelante en Brasil. Estudia en ese proceso el rol de los medios de comunicación y las alianzas de sectores neoconservadores y neoliberales (el prefijo "neo" —dice— solo tiene sentido porque se articula con condiciones históricas distintas de las anteriores), como si fuera una serie de televisión o

---

33 "Los individuos solo se comportan como las estructuras los determinan a comportarse; pero ellos solo adoptan también dicho comportamiento por haber deseado comportarse así. Estas dos proposiciones se conectan por la mediación de los afectos: es por haber sido afectados en y por las estructuras que los individuos han deseado comportarse como se comportan. Tal es la esencia de un estructuralismo de las pasiones que logra aplicarse, por ejemplo, a los comportamientos de los individuos tomados en las estructuras del capitalismo, señalando la idea de que, detrás de las estructuras propiamente económicas de un régimen de acumulación, tal como fueron conceptualizadas por Marx y luego por la teoría de la regulación, hay una suerte de estructura dual, o una envoltura si se quiere, bajo la forma de un determinado regimen de deseos y afectos." *Ibíd.*, p. 15.

34 *Cf.* Rolnik, S., *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, trad. por C. Palmeiro, M. Cabrera y D. Kraus, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, p. 131.

35 *Cf. ibid.*, p. 130.

Gran Hermano. Su análisis muestra muy bien como desde esas instancias de poder se lleva adelante un proceso micropolítico de destrucción del imaginario democrático[36] (que culmina con el impeachment de Dilma Rousseff), y como el nuevo poder financiarizado e hiperconcentrado precisa subjetividades flexibles y creativas movidas por el deseo, a las que luego expolia de su potencia, generando así los nuevos odios y pasiones anti-sistema que serán encausados hacia opciones macropolíticas cada vez más reaccionarias y de derecha. Y esto se logra a través de un doble operar micropolítico y macropolítico en el que, por ejemplo, la propuesta de leyes y medidas regresivas (leyes laborales o en contra de la educación), que se intentan llevar a cabo solo para luego retractarse, generando de todos modos un impacto micropolítico de violencia en contra de la sociedad, y también la instalación mediática del problema de la corrupción como única fuente de malestar en la sociedad (enmascarando así sus causas reales, políticas y económicas). Y ese efecto micropolítico violento sobre la subjejtividad, que conduce al abuso y expoliación de la pulsión vital, resulta a veces más importante aún que la medida que supuestamente se estaba tratando de hacer pasar.

Así pues, coincido con Rolnik, en que la dicotomía entre la micro o la macro política nos perjudica, puesto que hay un enemigo que domina las dos instancias y produce sus efectos violentos precisamente a través de esa articulación, a la que nosotros parecemos temerle. En cambio, siguiendo a Rolnik podemos plantear la posibilidad, o más bien, la necesidad de articular ambas esferas de la experiencia y del combate en nuestras estrategias, nuestros diagnósticos y nuestras prácticas de resistencia. Superar la "nefasta dicotomía" entre la macro y la micro política, que solo contribuye a la reproducción infinita del *status quo*.[37]

Quizás logran establecer la articulación justamente porque se trata de los sectores que concentran el poder. Pero al oponer nosotros tan tajantemente las estrategias micropolíticas de lo macropolitico, les estamos concediendo el dominio sobre ellas, como si les pertenecieran de derecho.

---

36 *Cf. ibid.*, p. 154.

37 *Cf. ibid.* pp. 130-131.

Bibliografía

"Esperanza alegría y amor… el discurrso *new age* de Macri" *en Mendoza Post*, POSTMartes 9 OCT Martes, 09/10/18, disponible en https://www.mendozapost.com/nota/102082-esperanza-alegria-y-amor-el-discurso-new-age-de-macri/. Consultado por última vez el 28/01/2020.

"Mauricio Macri: «la gente tiene que aguantar», en El Cronista, 27 de Marzo de 2019, disponible en: https://www.cronista.com/economiapolitica/Mauricio-Macri-La-gente-tiene-que-aguantar-20190327-0034.html Consultado por última vez el 28/01/2020.

Cohn-Bendit, D., Sartre, J. P. y Marcuse, H., "Las paredes hablan" en *La imaginación al poder,* Buenos Aires, Ediciones Insurrexit, 1969.

Deleuze, G., *Différence et répétition,* Paris, PUF, 1968 (trad. por M. S. Delpy y H. Baccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.).

---, *Foucault,* Paris, Minuit, 1986 (trad. por J. V. Pérez, Barcelona, Paidós, 1987).

---, *La subjetivación Curso sobre Foucault. Tomo III,* trad. por P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2015.

---, *Qu'est que ce la philosophie,* Minuit, Paris (trad. T. Kauf, Anagrama, Barcelona, 1997).

---, *Spinoza et le problème de l'expression,* Paris, Minuit, 1968 (trad. por H. Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996.

Ipar, E., "¿Existe en el mundo contemporáneo una dimensión ideológica del spinozismo?", en Tatian, D. (comp.), *Spinoza Quinto Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2008, pp. 337-352.

Larrosa, V., *Curandería*, Buenos Aires, Hekht, 2018.

Lordon, F., *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*, trad. por A. Oviedo, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2018.

Mc Namara, Rafael, "Los caminos de la libertad entre Deleuze y Spinoza" en Ferreyra, J., Gaudio, M., y Solé, Ma. J., *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2018, pp. 247-267.

Michel, F., *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

Pachilla, P., "Tiempo y libertad en Deleuze (1968-1969)" en Ferreyra, J., Gaudio, M., y Solé, Ma. J., *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2018, pp. 269-281.

Rolnik, S., *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, trad. por C. Palmeiro, M. Cabrera y D. Kraus, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019.

La noche de la reflexión y el mediodía de la vida

Escepticismo, sentido común y especulación en el Hegel de Jena

Bruno Del Piero (UBA)

> *"Este escepticismo no constituye una cosa [Ding] particular de un sistema, sino que él mismo es el lado negativo del conocimiento de lo absoluto y presupone inmediatamente a la razón como el lado positivo [...] es el lado libre de toda filosofía".*[1]

Ya en uno dze sus primeros escritos de Jena (*Relación del escepticismo con la filosofía*), Hegel articula el escepticismo con dos conceptos fundamentales de su pensamiento: la libertad y la negatividad. Esta constelación temprana permanece, más allá de las importantes modificaciones que atraviesa a lo largo de su obra,[2] como una insistencia, y un problema, de la filosofía hegeliana. En tanto problema, puede ser formulado de la siguiente manera: por no poder prescindir de la libertad y lo negativo en su empresa sistemática, Hegel debe dar cuenta del vínculo entre filosofía y escepticismo. Si la relación del escepticismo con aquellos términos no es contingente ni externa, la filosofía tiene que encontrar un modo de incorporarlo como momento —o lado— del sistema.

---

1 VSP 4207 y 4208. Trad. cast.: 65. (Cito esta obra según la traducción de María del Carmen Paredes).

2 *Cf.* Heidemann, D. H., "Hegel: Philosophy as a kind of skepticism", en Machuca, D. y Reed, B. (eds.), *Skepticism: From Antiquity to the Present*, London, Bloomsbury Academic, 2018, pp. 430 -431.

En términos generales, sobre todo en su etapa de Jena, el escepticismo va a tener un lugar introductorio en relación a la filosofía:[3] se corresponde con el momento que nos libera de las finitudes en que están envueltos tanto el dogmatismo como el sentido común pre-filosófico. El escepticismo rompe el hechizo de lo dado, la inmediatez y la certeza como piedras de toque del conocimiento del mundo y de nosotros mismos. De este modo, cumple un papel fundamental en la definición del sistema hegeliano como un pensamiento de la inmanencia: permite explicar el pasaje del sentido común a la filosofía, o, en términos de la *Fenomenología del espíritu*, de la conciencia natural al saber absoluto.

Ahora bien, el reconocimiento de la necesidad del escepticismo implica, a la vez, que debe ser limitado de alguna forma. El escepticismo es un lado de la filosofía, pero, si se independiza de ella, deja de ser racional-especulativo. Como pura negatividad y libertad (del pensamiento), impide la articulación del sistema —desde el punto de vista de la filosofía— y el desarrollo de la vida —desde el punto de vista del sentido común. El escepticismo debe ser incorporado a la filosofía. Para realizar esta operación, la estrategia hegeliana va a consistir en distinguir entre, al menos, dos formas de escepticismo. Aquello que los diferencia es, precisamente, el modo en que cada uno se relaciona con la especulación y el sentido común.

La relación, por un lado, de escepticismo, libertad y negatividad; y, por el otro, la distinción entre dos clases de escepticismo, nos aproxima a una serie de objeciones bien conocidas que intentaré reformular al final de este trabajo: si la filosofía incorpora el escepticismo solo para inmunizar sus efectos, ¿no confirma el juicio generalizado, al menos en buena parte de la filosofía contemporánea, de que Hegel traiciona la negatividad en favor de la positividad, la libertad en favor de la necesidad, y en definitiva, lo particular en favor de lo universal?[4]

---

[3] Sigo en este punto la lectura de Markus Gabriel. Ver: Gabriel, M., *Trascendental ontology. Essays in german idealism,* Nueva York, Continuum, 2011, pp. 2-34.

[4] Adorno, por ejemplo, sostiene que "la transposición hegeliana de lo particular a la particularidad sigue la praxis de una sociedad que tolera lo particular meramente como

Formulado de otra manera, podríamos preguntarnos, con Deleuze, si la filosofía de Hegel no es más que un rodeo —o, mejor, un círculo— para devolvernos a la servidumbre del sentido común o "buen sentido":

> El buen sentido es, por naturaleza, escatológico, profeta de una compensación y de una uniformización finales. Si aparece en segundo término, es porque supone la loca distribución, la distribución nómade, instantánea, la anarquía coronada, la diferencia. Pero él, el sedentario y el paciente, él que dispone del tiempo, corrige la diferencia, la introduce en un medio que debe originar la anulación de las diferencias o la compensación de las partes. El mismo es el «medio».[5]

Creo, precisamente, que la temática del sentido común puede servir de hilo conductor para este trabajo. Desde esta perspectiva, quiero desarrollar, en primer lugar (1), el modo en que Hegel presenta tempranamente, en *Relación del escepticismo con la filosofía*, la conjunción entre, por un lado, escepticismo y especulación y, por el otro, escepticismo, libertad y negatividad. A partir de estas consideraciones, (2) realizo una descripción breve del modo en que reaparecen (desplazadas) ambas temáticas en la *Fenomenología del espíritu*, para, finalmente, (3) pensar algunos de los problemas que abre esta reconfiguración en relación a nuestra contemporaneidad.

1.

En los primeros escritos de Jena, Hegel caracteriza el sentido común de modo ambiguo. En *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, aparece como una figura que está en contacto con lo absoluto y, a la vez, es incapaz de reconocerlo:

> El sentido común no puede entender cómo lo que es inmediatamente cierto para él al mismo tiempo no es nada para la filosofía; pues él siente en sus verdades inmediatas solo la relación

categoría, como forma de la supremacía de lo universal". Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, trad. por Brontos Muños, Madrid, Ediciones Akal, 2011, p. 307.

5 DR 289-290. Trad. cast: 336-337 (Cito esta obra según la traducción de Delpy, M. S. y Beccacece, H.).

de estas con lo absoluto, pero no separa este sentimiento de la aparición de estas verdades, mediante la cual son limitaciones.[6]

Lo que en la posición del sentido común tenemos por verdadero son singularidades, "puntos luminosos que, aislados, se elevan de la noche de la totalidad" para que podamos orientarnos en la vida. Pero reciben su verdad por estar acompañadas —en forma de un sentimiento— de lo absoluto. Como "noche de la totalidad", lo absoluto permanece para el sentido común como algo interno, inconsciente, en tanto no es capaz de separarlo de los límites dentro de los cuales se le aparece. Es decir, cree poseer lo absoluto de forma inmediata, en la certeza de cada una de sus afirmaciones. Por eso todo intento por superar la escisión (entre las afirmaciones aisladas y la totalidad oscura) es visto por el sentido común como una amenaza, el peligro de su propio aniquilamiento.

Frente a esta posición de la conciencia en el "medio" del sentido común, la tarea de la razón consiste, de acuerdo con Hegel, únicamente en movilizar las finitudes (certezas aisladas) en que se obstina esta conciencia, para remontarlas y construir lo absoluto en ella misma.[7] La actividad de la razón no consiste en postular un absoluto exterior a la conciencia, sino en un "aniquilar" el carácter aislado de sus afirmaciones, mostrando que forman parte de una totalidad objetiva, una organización de conocimientos en que "cada parte es a la vez el todo, pues subsiste como relación a lo absoluto".[8]

De este modo, el sentido común parece servir de presupuesto —punto de partida— para la actividad especulativa, al menos en el doble sentido que Hegel acepta hablar de un presupuesto para una actividad que se sostiene en sí misma:[9] por un lado, (1) ofrece, bajo la

---

6 Diff 20. Trad. cast.: 48 (cito la traducción de David Zapero Maier).

7 Diff 12. Trad. cast.: 38.

8 "En tanto parte que tiene fuera de sí otras partes, es algo limitado y solo es mediante las otras; aislada, en tanto limitación, es deficiente; tiene sentido y significado solo mediante su conexión con el todo". Diff 19. Trad. cast.: 46.

9 *Cf.* Diff 16. Trad. cast.: 42.

forma de aquel sentimiento inexpresado, lo absoluto mismo, el objeto que busca la especulación. Si no estuviese ya en la conciencia, en el sentido común con que nos orientamos en la vida, ¿cómo (y por qué) lo buscaríamos? Por otro lado, (2) por ser incapaz de reconocer lo absoluto que sostiene sus afirmaciones, el sentido común exige la aparición de la actividad especulativa para resolver las escisiones en que está implicado. Es precisamente la escisión, como salida (parcial) de la totalidad, la que vuelve necesaria la tarea filosófica como un "establecer el ser en el no-ser —como devenir, la escisión en lo absoluto —como su aparición—, lo finito en lo infinito —como vida".[10]

Es porque lo absoluto ya está presente en nuestra conciencia cotidiana, pero, a la vez, no es reconocido como tal, que la especulación es a la vez posible y necesaria. Sin embargo, no queda claro en este texto por qué el sentido común llevaría, por sí mismo, a la filosofía. Es decir, por qué, si podemos orientarnos en la vida con los "puntos aislados" que extraemos de lo absoluto —y vemos todo intento de arrebatarnos esas verdades como una amenaza a esa misma vida— pondríamos en práctica la especulación.

La figura del escepticismo, tal como la caracteriza Hegel en esta época, parece servirle para dar una respuesta a este problema.[11] Hegel diferencia entre, al menos, dos clases de escepticismo:[12] (1) el moderno, que se dirige contra la filosofía, y (2) el auténtico escepticismo antiguo, que no está dirigido contra ella, definido como pura negatividad en relación al saber. Las armas que el primero dirige contra la filosofía, de acuerdo con Hegel, solo son efectivas contra las distintas versiones del dogmatismo, es decir, contra aquellos sistemas que ponen algo finito como absoluto, recayendo en un dualismo insalvable.

10 *Ibídem.*

11 *Cf.* Gabriel, M., *op. cit.*, p. 22.

12 "Aparte del escepticismo que es una sola cosa con la filosofía, se puede desdoblar el escepticismo que está separado de ella según esté dirigido o no contra la razón", VSP 4213. Trad. cast.: 72. Me centro en las dos clases de escepticismo que están separados de la filosofía porque el escepticismo antiguo (el que no está dirigido contra la razón) coincide, en su forma de operar sobre las finitudes del sentido común, con el escepticismo que es "una sola cosa con la filosofía".

Pero ambos, dogmatismo y escepticismo moderno, se mueven en un suelo común que los deja en la antesala de la filosofía: su principio fundamental (aunque el escéptico no se atreva a darle este nombre) es que pensar y ser no son idénticos. Para Hegel:

> No es posible captar lo racional y la especulación de un modo más tosco; la filosofía especulativa se representa constantemente como si ante ella estuviera extendida de manera insuperable y como su horizonte férreo la experiencia común, en la forma inamovible de su realidad común, y como si ella supusiera y quisiera descubrir detrás de este horizonte suyo las cosas en sí, cual montañas de una realidad igualmente común que llevara sobre sus hombros aquella otra realidad.[13]

Partiendo de esta imagen (dogmática) del pensamiento, el escepticismo moderno se instala en la brecha entre nuestras descripciones metafísicas y nuestra posición de sentido común, para aliarse con esta última. Lo único de lo que podemos estar ciertos, para este escepticismo, es de nuestros hechos de conciencia, la certeza de lo que nos es dado a partir de nuestra finitud.

En el escepticismo antiguo, por el contrario, Hegel ve un pensamiento "infinitamente más escéptico que todo este escepticismo".[14] Su función es racional y coincide, de acuerdo con Hegel, con el lado negativo de toda filosofía: al no afirmar ni lo uno ni lo otro (o al afirmar lo uno y lo otro), se dirige contra todo lo limitado, contra el montón de los hechos de conciencia y su certeza innegable. Su punto no es que haya una realidad más allá de nuestro pensar sobre la cual sería inútil intentar decir algo (ya que solo podemos acceder a nuestro propio pensar), sino que aniquila, al igual que la auténtica especulación, todo intento de la conciencia por buscar un elemento último que detenga el desplazamiento de las mediaciones. Coincide, en este punto, con el lado negativo de la filosofía —siendo el positivo la afirmación de lo absoluto— porque realiza el movimiento, propio de la tarea especulativa según el escrito de la *Diferencia,* de "aniquilar" las finitudes.

---

13 VSP 4201. Trad. cast.: 58.

14 VSP 4207. Trad. cast.: 65.

Este escepticismo muestra, así, que toda cosa (o afirmación) solo tiene su sentido en la trama de relaciones que la sostienen.[15] Pero lo hace no en el terreno filosófico, sino en el popular, es decir, se dirige contra el sentido común con sus propias armas, apelando a fenómenos y finitudes, a su diversidad así como a la igualdad de derecho para hacerse valer en este plano. Revela, así, la antinomia que opera en lo finito mismo, y es por esta capacidad que, para Hegel, este escepticismo puede ser considerado como el primer grado hacia la filosofía, en tanto elevación sobre la verdad que otorga la conciencia común y el presentimeinto de una verdad superior.

Nuevamente (como en el texto de la *Diferencia*), el sentido común aparece caracterizado por una duplicidad:[16] sabe muy bien (puede verse en las costumbres y las leyes de un pueblo, dice Hegel), que todos los hechos de su conciencia y su propia conciencia pasan; lo que expresa normalmente diciendo que "todo es pasajero". Pero lo propio del sentido común, su ambigüedad, es que en él escepticismo y dogmatismo se matienen yuxtapuestos. Por eso puede dar lugar a dos posiciones filosóficas: el (auténtico) escepticismo —si prevalece la razón— y el dogmatismo —si prevalece el entendimiento. El escepticismo, en todo caso, opera como primer momento de la filosofía, punto en que puede darse la transición hacia el punto de vista especulativo. Cumple una tarea pedagógica, de formación: prepara de antemano, según Hegel, para la filosofía mediante la libertad del espíritu. Nos purifica de lo finito.

2.

En la *Fenomenología del espíritu,* Hegel retoma y desplaza esta caracterización del escepticismo. La distinción entre un escepticismo verdadero (auténtico) y uno falso puede ser leída, en el nuevo contexto argumental, en la distinción entre el escepticismo como caracterización del método

---

15 "Se refiere a la relación en general o a que todo lo efectivamente real está condicionado por otro y en esta medida expresa un principio de la razón". VSP 4215. Trad. cast.: 74.

16 *Cf.* VSP 4216. Trad. cast.: 75.

fenomenológico ("escepticismo consumado") y el escepticismo como una figura (entre otras) de la conciencia.[17] Curiosamente (volveremos a este corrimiento) el escepticismo antiguo, que para Hegel quedaba antes del lado de la filosofía, queda desplazado a este segundo lugar.

Sin embargo, aunque no sea más que una figura, este escepticismo sigue caracterizado por su estrecho vínculo con la libertad y la negatividad.[18] Si el sistema hegeliano puede contar con ambos elementos, es porque la distinción entre ambos tipos de escepticismo no es absoluta; depende, veremos, de un cambio de perspectiva (caracterizada famosamente por Hegel como una diferencia entre lo que es para la conciencia sumergida en la experiencia y la perspectiva del "nosotros" como lugar donde se observa y articula esta experiencia).[19]

El escepticismo antiguo, condensado en una figura de la conciencia, es la "experiencia real de la libertad del pensamiento",[20] es decir, de la negatividad de la autoconciencia como capacidad de destruir el ser del mundo múltiplemente determinado, o, en términos del texto de la *Relación*, lo finito en cuanto tal. Por medio de esta negación de lo que se le presenta como dado, la conciencia adquiere la certeza de su propia libertad. En este sentido, es la asunción, por parte de la conciencia, de su propia "trascendencia" o infinitud:[21] a diferencia de lo que se limita a la vida natural, sostiene Hegel, la conciencia puede ir más allá de su existencia inmediata por ser ella misma su propio concepto, es decir, por estar siempre desfasada, "más allá" de su inmediatez.[22] La libertad que pone en juego el escepticismo es esta violencia (inmanente) que echa a perder la posibilidad, para la conciencia, de encontrar una satisfacción en un contenido determinado.

17 *Cf.*, GW, IX, 57. Hegel, G.W., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslado Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p.55

18 *Cf.*, GW, IX, 119-121. *Ibid.*, pp. 124-128.

19 *Cf.*, GW, IX, 61. *Ibid.*, p. 59.

20 *Ibid.*, GW, IX, 119. pp.124-125.

21 *Cf.*, GW, IX, 57 *Ibid.*, pp. 55-56.

22 "[La conciencia] distingue de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, se relaciona; o, como suele expresarse, es algo para ella misma". GW, IX, 57 *Ibid.*, pp. 56-57.

Ahora bien, si este escepticismo no es más que una figura de la conciencia, y no un momento del método filosófico, es porque frente a esta insatisfacción con cada una de sus determinaciones, la conciencia (o, en los términos de nuestros trabajo, la posición del sentido común) no ve más que un movimiento puramente negativo. En la destrucción de su certeza, de aquellos puntos luminosos —retomando una figura del escrito de la *Diferencia*— por medio de los cuales se piensa a sí misma y se orienta en el mundo, la conciencia no ve más que su propia aniquilación. El escepticismo antiguo, como figura de la conciencia, convierte esta caracterización (que la conciencia hace de esta pérdida) en su esencia: lo que antes parecía sucederle como algo externo (la negación de lo que tiene por verdadero), es asumido y ejercido ahora por la propia conciencia.[23] Practica la negación, como vimos antes, sobre todo objeto que pretenda ser algo verdadero por sí, mostrando su unilateralidad, es decir, el hecho de que está afectado con una exclusión: solo se presenta como algo inmediato al ocultar la serie de mediaciones en la que está implicado.

El problema de este escepticismo, aunque haga uso del principio racional que establece el carácter holista-referencial de toda significación, es que concibe la negatividad de forma incorrecta: el resultado del movimiento por el cual se niega un determinado saber (de un objeto) conduce para él a una nada vacía. No puede, por lo tanto, darse un nuevo objeto, ni dar cuenta del origen del objeto que tiene ante sí. Solo puede esperar hasta que le aparezca uno nuevo para arrojarlo al mismo "abismo vacío". Sigue estando afectado, de este modo, por una exterioridad: si bien asume que es de la conciencia que procede la negación, no es capaz de dar cuenta del origen de los contenidos sobre los cuales ejerce su poder.

23 "Lo dialéctico, como movimiento negativo, tal y como es de un modo inmediato, empieza revelándose a la conciencia como algo a lo que está entregada y que no es por medio de ella misma. Por el contrario, como escepticismo, dicho movimiento es un momento de la autoconciencia, a quien no acaece que desaparezca ante ella, sin que sepa cómo, lo que para ella es lo verdaderos y lo real, sino que, en la certeza de su libertad, hace que desaparezca este otro mismo que se presenta como real". GW, IX, 119-120 *Ibid.*, p.125.

Esta caracterización incorrecta de la potencia negativa del pensamiento determina, a su vez, la falta de libertad en que revierte finalmente el escepticismo. Por poder alcanzar la certeza de su libertad solo por medio de la negación de aquello que se le presenta, y por no poder dar cuenta del modo en que se le presentan sus objetos, solo puede afirmar su libertad (como igualdad consigo misma) a través de aquello que niega en cada caso y que reconoce como algo fortuito y contingente.[24]

Al ser incapaz, por un lado, de pensar las condiciones en las que está implicado, el recorrido por el cual llegó a ser lo que es, y, por el otro, de producir algo nuevo a partir de sí mismo, no puede sino recurrir —para habitar el mundo— a los contenidos dados por el contexto en el que habita: "proclama la nulidad del ver, el oír, el etc. y ella misma [la conciencia] ve, oye, etc., proclama la nulidad de las esencialidades éticas y ella misma las erige en potencias de su conducta".[25] Se somete, al igual que el escepticismo moderno, a lo finito que le presenta el sentido común de su época y pierde así la libertad (entendida como capacidad de trascender las determinaciones en las que está implicado) por la cual se definía a sí mismo.

3.

El escepticismo como momento de la ciencia fenomenológica ("escepticismo consumado"), en cambio, es capaz de dar cuenta del movimiento dialéctico que afecta a la conciencia en su recorrido hacia lo absoluto.[26] Permite explicitar el modo en que aparecen los objetos

---

24 "Por eso confiesa que es esto, que es una conciencia totalmente contingente y singular, una conciencia que es empírica, que se orienta hacia lo que no tiene para ella ninguna realidad, que obedece a lo que no es para ella esencia alguna, que hace y convierte en realidad lo que no tiene para ella ninguna verdad". GW, IX, 120 *ibid.*, p. 126.

25 GW, IX, 120 *Ibidem.*

26 El modo en que Hegel articula la relación de la *Fenomenología* con el escepticismo es complejo y toda la obra (como puede verse explícitamente en la "Introducción") podría ser leída a partir de este eje. Desde luego, una lectura de este tipo excedería los límites de este trabajo. Me limito a presentar la diferencia explícita que hace Hegel entre su proyecto y el escepticismo como figura de la conciencia a partir del modo en que conciben la negación

(con su correlativo saber) para la conciencia, así como la relación entre los mismos, porque piensa la negación como negación determinada. Es decir, muestra que el nuevo objeto es algo que ha llegado a ser (por medio de la negación del objeto anterior).[27] El resultado de la negación no es, de este modo, una nada vacía, "sino que debe ser aprehendido necesariamente como la nada de aquello cuyo resultado es, resultado que contendrá, así, lo que el saber anterior encierra de verdadero".[28] Al reconocer esto, el filósofo no ve solo el objeto en su inmediatez, sino que puede comprenderlo en cuanto movimiento y en cuanto devenir.

De este modo, el "escepticismo consumado" describe el carácter propio de la vida espiritual, no solo como capacidad de ir más allá de la existencia determinada (libertad absolutizada por el escepticismo antiguo), sino como posibilidad de adoptar otra figura, reconocer, a través del desgarramiento y el abandono sí misma, las condiciones para que emerja lo nuevo:

> La vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos a otra cosa, sino que solo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello.[29]

Vemos, entonces, cómo Hegel, en una misma operación, desplaza por un lado al escepticismo a un momento del método, a la vez que construye la noción de negación determinada como modo de transmutar lo negativo en positivo, subordinándolo al movimiento del sis-

(y su resultado).

27 "Cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación determinada, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo". GW, IX, 57 *Ibid.*, p. 55.

28 GW, IX, 61 *Ibid.*, p. 59.

29 GW, IX, 27 *Ibid.*, p. 24.

tema. Resuenan, en este punto, las conocidas objeciones al pensamiento maduro de Hegel que presentamos al principio: lo negativo se vuelve impotente, la necesidad (el despliegue del sistema) sustituye a la libertad. Sin embargo, a contrapelo de lo que podríamos caracterizar como un sentido común (filosófico) de nuestra contemporaneidad, ¿no podemos ver en esta "traición" (a la libertad, a lo negativo) una posibilidad de actualizar —aunque sea a modo de problema— la filosofía hegeliana?

Con motivo del bicentenario de la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, Angélica Nuzzo se pregunta cuáles son las tareas que nuestra época demanda de una filosofía que todavía desea ser dialéctica.[30] La respuesta a esta pregunta implicaría un diagnóstico acerca de la diferencia entre nuestro presente histórico y el hegeliano. Para retomar uno de los ejes de estas jornadas, implicaría asumir que el sentido común (sobre el cual se ejerce la especulación) tiene una historia, y no opera siempre de la misma manera.[31]

De acuerdo con el Hegel de la *Enciclopedia*, y en línea con lo que desarrollamos anteriormente, lo lógico tiene tres momentos: a) el lado abstracto, o del entendimiento, que "permanece inmóvil en la determinidad fija y en la diferenciación de ella frente a otra", b) el momento dialéctico, que consiste en que "esas determinaciones finitas se suprimen a sí mismas y transitan hacia sus determinaciones contrapuestas" y c) lo especulativo, como "lo afirmativo que está contenido en la disolución y transitar de las determinaciones".

Hegel precisa que el primer momento, el del entendimiento, tiene la capacidad de apropiarse, a su vez, de cada uno de estos lados del método, contraponerlo de forma aislada a los otros para evitar el movi-

---

30 Nuzzo, A., "Razón, entendimiento y la necesidad de conflicto: Para una fenomenología del mundo contemporáneo" en Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, *Hegel, pensador de la actualidad*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2009, pp. 345-372.

31 Para Nuzzo, mientras el sentido común de la época de Hegel se resistía a aceptar los cambios (producidos, ante todo, por la Revolución francesa), en la nuestra aceptaría el cambio continuo solo para neutralizarlo, sustraerlo de las oposiciones en que está implicado (nosotros no podemos sino pensar en "Cambiemos" como coalición de gobierno).

miento transformador que caracteriza a lo lógico-real. Podemos decir que, si para el Hegel de Jena, el sentido común estaba cooptado por el primer momento (insistía en la fijeza de sus determinaciones, se resistía a la disolución de sus certezas); en nuestra época, en cambio, parecería haber caído en el segundo momento: no se trata tanto de que lo negativo haya desaparecido, sino que la negación se ha extendido como negación abstracta de las diferencias:[32] la negación se vuelve indeterminada, un movimiento que es puro devenir, una revuelta sin reposo.[33]

Nos volvimos escépticos —que es lo que ocurre, según Hegel, cuando el entendimiento se apropia del segundo momento de lo lógico. ¿No es, precisamente, la imposibilidad de pensar la irrupción de lo nuevo, de re-articular lo particular y lo universal, lo que caracteriza nuestro sentido común así como nuestra falta de libertad? Bajo estas condiciones —parece decirnos Nuzzo, y coincidimos—, la tarea filosófica (¿deberíamos llamarla especulativa?) no sería ya hacer fluir lo rígido, sino detectar las contradicciones que atraviesan nuestro presente para precisar las condiciones de una transformación a la vez posible y necesaria.

---

32 De acuerdo con Nuzzo, los dos fenómenos que dan cuenta de esta "negación indeterminada" son la globalización (como subordinación de los conflictos locales a la lógica del capitalismo en su fase neoliberal, ya sin ningún modelo alternativo) y el terrorismo (como estado de guerra continuo, vago e indeterminado, que no tiene a la paz como su opuesto). *Ibid.*, pp. 365-370.

33 Este argumento es desarrollado, por ejemplo, por Gillian Rose. Según ella, las inconsistenticas del pensamiento de Adorno (y, en la misma línea, de buena parte del pensamiento contemporáneo), surgen por haber absolutizado el segundo momento de lo lógico y no poder, por lo tanto, pasar a lo especulativo. Es en ese sentido que hay que entender la dialéctica negativa adorniana. *Cf.*, Rose, G., *Judaism and modernity*, Brooklyn, Verso, 2017, pp. 53-64.

Bibliografía

Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, trad. por Brontos Muños, Madrid, Ediciones Akal, 2011.

Gabriel, M., *Transcendental ontology. Essays in German idealism,* Nueva York, Continuum, 2011.

Heidemann, D. H., "Hegel: Philosophy as a kind of skepticism", en Machuca, D. y Reed, B. (eds.), *Skepticism: From Antiquity to the Present*, London, Bloomsbury academic, 2018.

Hegel, G. W., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editoria, 2005.

Hegel, G. W., *Fenomenología del espíritu*, trad. por W. Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Nuzzo, Angelica, "Razón, entendimiento y la necesidad de conflicto: Para una fenomenología del mundo contemporáneo" en Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, *Hegel, pensador de la actualidad*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2009.

Rose, G., *Judaism and modernity*, Brooklyn, Verso, 2017.

Necesidad de la filosofía

La cuestión de la relación finito-infinito en el primer Hegel de Jena

Sandra Viviana Palermo (CONICET-UNRC)

I. Introducción: el Absoluto como *Anfang* de la filosofía

> Pero si lo absoluto y su manifestación, la razón, es eternamente uno y lo mismo, como así es, toda razón, que se ha centrado en sí misma y se ha conocido, ha producido una verdadera filosofía y ha solucionado su tarea propia, tarea que, como su solución, es la misma en todo tiempo. Puesto que en la filosofía la razón que se conoce a sí misma sólo tiene que ver consigo misma, toda su obra y su actividad descansan igualmente en ella misma, y con respecto a la esencia interna de la filosofía no hay ni predecesores ni sucesores.[1]

Así traza Hegel, en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, el nuevo horizonte teórico en el que habrá de moverse, de ahora en adelante, su filosofía. La importancia de este texto, verdadero debut filosófico hegeliano, no puede ser sobrestimada; en el marco de una reseña crítica de los *Breiträge* de Reinhold, Hegel se propone poner en evidencia tanto el principio especulativo de la filosofía fichteana como la disolución del mismo en la articulación sistemática y la superioridad del sistema de Schelling, que al

[1] Diff , IV, 10. La traducción que utilizo, que aquí aparece modificada, es la siguiente: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, trad. al esp. de M. del Cármen Paredes Martín, Madrid, Gredos, 2010, p. 11.

"sujeto-objeto subjetivo" de Fichte opone el "sujeto-objeto objetivo en la filosofía de la naturaleza, exponiendo ambos unificados en algo que es superior a lo que es el sujeto".[2] En cumplimiento de este proyecto, el autor delinea las nuevas coordenadas teóricas a partir de las cuales habrá de moverse de ahora en adelante su reflexión: consolidando algunas intuiciones del último esbozo de Frankfurt,[3] en el cual advertía que el estudio de la relación entre finito e infinito requería un "tratado metafísico", Hegel declara ahora una íntima solidaridad entre Absoluto y razón y recibe definitivamente en su itinerario a la filosofía como la instancia en la cual tal comunión ha de ser desplegada. No se trata, entonces, solo de pensar la razón como el movimiento en el cual el Absoluto ha de exponerse, sino que, de ahora en adelante —y a diferencia de lo que ocurría en los escritos de Frankfurt—, la instancia de exposición de tal razón, única y siempre igual a sí misma, ha de ser la filosofía. La filosofía deviene así "autoproducción de la razón", gracias a la cual el Absoluto "se configura en una totalidad objetiva, la cual es un todo apoyado en sí mismo y completo en sí mismo, y no tiene fundamento alguno fuera de sí, sino que se fundamenta por sí mismo en su comienzo, en su medio y en su fin".[4]

---

2 Diff 7. Trad. cast.: 6.

3 Nos referimos al fragmento conocido, según los títulos puestos por Nohl, como *La positividad de la religión cristiana*, que lleva la fecha 24 de setiembre de 1800. El fragmento, en la edición crítica de las obras de Hegel, se halla como "Text 65: *Der Begriff der Positivität*" (GW 2, 351-367; aquí p. 361). Para una edición en español, *cf.*, Hegel, *Escritos de juventud*, trad. esp. de J.M. Ripalda, Ciudad de México, FCE 1978, pp. 419-431.

4 Diff 30-31. Trad. cast.: 33. Estas consideraciones anticipan las afirmaciones del *Prefacio* a la *Fenomenología del Espíritu*, donde Hegel dice que el concepto representa el elemento de existencia de la verdad, que la forma más adecuada en la que la verdad existe es el sistema científico de la misma. Al mismo tiempo, es necesario tener presente que mientras en la *Fenomenología*, la filosofía, en tanto que sistema del saber o autoexposición de la verdad —es decir en tanto que instancia en la cual la razón se autoexpone y autoexponiéndose se aferra finalmente a sí misma en la forma que le es más adecuada— se resuelve completamente en el concepto, como "elemento" en el que la verdad se da existencia, en los primeros años de Jena, el concepto se identifica, kantianamente, con un producto del entendimiento y por lo tanto con una forma vacía que para adquirir sentido y significado ha de ser rellenado con algo externo y ajeno a él. En los textos que estamos tratando Hegel habla de "idea", de la "idea de la razón", mas no del concepto, que supone todavía escisión yo-mundo y por lo tanto finitud.

Así las cosas, idea de la filosofía y ejercicio del filosofar ya no pueden presentarse como dos instancias kantianamente externas la una a la otra, pues todo genuino filosofar es él mismo filosofía; así como toda genuina filosofía es viva articulación y despliegue de un filosofar en acto, del movimiento de autosaberse de la razón como tal. Y así como no hay lugar para la escisión entre filosofar y filosofía, tampoco lo hay para la distinción entre predecesores y sucesores, ya que si la razón es siempre una y la misma, también la filosofía deberá ser expresión de una verdad que ha de ser siempre igual a sí misma.[5] Consideración, esta, que va a obligar a Hegel, en estos años, a leer la historia de la filosofía como "historia de la razón eterna y única" (*ewigen und einen Vernunft*), que sin embargo "se expone en una infinidad de formas diversas".[6] Lo que quiero decir es que la ausencia aún de una concepción procesual de la verdad obliga a Hegel, para dar cuenta de la efectiva existencia histórica de diferentes sistemas filosóficos a los cuales no puede desconocérseles verdad, a introducir un modelo esencia-manifestación, en virtud del cual una misma e idéntica verdad asume configuraciones diferentes según los "materiales de construcción" que su época le ofrece.

---

[5] Cabría recordar que consideraciones similares habían sido expresadas por Kant en el *Prefacio* de la *Metafísica de las costumbres*. Allí, el filósofo de Königsberg, primero, afirma que dado que, objetivamente hablando, no hay sino una única razón humana, tampoco puede haber más de un único verdadero sistema filosófico; más tarde concluye, sin embargo, que todo aquel que construya un sistema filosófico admitirá con él que antes de esta filosofía no ha habido filosofía verdadera alguna, de suerte que también cuando "la filosofía crítica se anuncia como una filosofía, a la que no ha precedido todavía filosofía alguna, no hace más que lo que han hecho, harán, incluso tienen que hacer todos los que bosquejan una filosofía según un plan propio"; *Metaphysik der Sitten*, en *Kants Gesammelte Schriften*, Bd., VI, Berlin, De Gruyter 1968 y ss., pp. 203-494, aquí, p. 207; trad. esp. de A. Cortina Orts/J. Conill Sancho, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 8. Mientras que la primera parte asegura que objetivamente hablando no puede haber sino una sola filosofía verdadera, la segunda presenta todo intento de acceder a tal filosofía como mero ensayo que no puede no pensarse subjetivamente como el verdadero, sin poder excluir sin embargo que otros intentos sucesivos lo corrijan o transformen, justamente porque lo que vale subjetivamente no necesariamente vale objetivamente. De nuevo, entonces: se puede solamente aprender a filosofar, esto es, a ejercitar el talento propio de la razón, sin poder excluir el derecho de otros constructores de sistemas filosóficos de indagar sobre los principios de una determinada filosofía para confirmarlos o rechazarlos.

[6] Diff 31. Trad. cast.: 34.

Como se puede ver, el discurso hegeliano de estos primeros años jenenses hace lugar a la identificación de Absoluto y verdad como así también a la idea de la razón como instancia de exposición sistemática de los mismos. La exigencia frankfurtesa de unificación de los opuestos que azotan la *Bildung* moderna y la convicción de que verdadera unificación hay sólo allí donde la unidad abraza en sí y consigo aquello que la niega, ha llevado a Hegel desde la visión cósmico-metafísica de la Vida como "unificación de la unificación y de la no-unificación" a la noción lógico-metafísica del Absoluto como "identidad de la identidad y de la no identidad"; así como lo ha llevado a insistir en que el Absoluto, esto es la unidad, no puede no ser el punto de partida, pues allí adonde el pensar mueva desde la separación y la escisión, la unificación se presentará inevitablemente como un "más allá" inalcanzable. Lo cual sucede en las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte, en las que la razón —pensada como simple "instrumento" o "facultad", es decir como "afectada por la finitud"— al volverse sobre sí misma, no completa su tarea más propia, que es la de producir "una verdadera filosofía", sino que encuentra "un infinito espacio vacío del saber que sólo puede ser llenado con la subjetividad de la nostalgia o del presentimiento".[7] Para estas "filosofías de la reflexión de la subjetividad finita", escribe Hegel, lo Absoluto "no está ni contra la razón ni a favor de la razón, sino más allá de ella".[8]

El Absoluto, entonces, insiste Hegel, "está ya presente" (*ist schon vorhanden*), pues de otro modo, "¿[...]cómo podría ser buscado?".[9] Esto significa que la filosofía ha de comenzar desde el Absoluto, o, con las palabras de Hegel, que "la filosofía ha de comenzar con la filosofía", de suerte que la misma, como ciencia acabada y completa, no necesita ni introducciones ni vestíbulos.[10] Ahora bien,

7 GuW, 316. Trad. al esp. de V. Serrano, *Fe y saber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 54).

8 GuW 316. Trad. cast.: 54 (trad. levemente modificada).

9 Diff 15. Trad. cast.: 16.

10 "La filosofía, en cuanto ciencia, no necesita ni tolera introducción alguna", dice Hegel en uno de los manuscritos preparatorios para las lecciones del semestre invernal 1801-1802; GW, V, 259.

esta idea del Absoluto como *Anfang* de la filosofía, como así también la idea de que el saber es completo, *absolute*, o no es, y por lo tanto no admite acercamientos progresivos —ideas que miden la distancia que separa a este Hegel del Hegel que inaugurará la producción sistemática, escribiendo, en el célebre *Prólogo* de la *Fenomenología del espíritu* que el Absoluto es "resultado" y presentando la "ciencia de la experiencia de la conciencia" como el elevarse de la conciencia desde sí misma a la ciencia— nos permiten iluminar dos cuestiones centrales para nuestro proyecto de investigación, en las que, además, el camino de Hegel se cruza con el de Spinoza: la cuestión de la relación entre finito e infinito y la cuestión del lugar del sentido común respecto de la filosofía. En realidad, como intentaré mostrar, la cuestión de la relación del sentido común con la filosofía no es sino una declinación, en clave gnoseológica, de la cuestión que, en términos metafísicos, se presenta como la problemática de la relación finito-infinito. Y el hecho de que en un plano, el metafísico, Spinoza se presente para Hegel como el paradigma a seguir, mientras que en el otro, el lógico-gnoseológico, Hegel no encuentre en el filósofo de Amsterdam ningún aliado para su operación, quizás permita vislumbrar el camino que tomará el Hegel maduro y sus sucesivas consideraciones de la sustancia spinoziana como verdad incompleta.

II. "Ser en el Absoluto". Spinoza como antídoto contra las filosofías de la reflexión de la subjetividad finita

En *Fe y saber* Hegel mide su nueva concepción del Absoluto, de la razón y de la filosofía con las posiciones de Kant, Jacobi y Fichte, presentados como expresión que agota el espectro de posibilidades teóricas de la concepción dualista del saber perteneciente a la *Bildung* moderna. Contra esta nulidad de la *Ilustración*, que intenta transformar su propio "no ser" en sistema, Hegel alza ahora la bandera del spinozismo. Frente al "sueño" obstinado y encerrado en una subjetividad finita enfrentada al mundo, despliega la "lúcida vigilia de Spinoza" (*das*

Wachen des Spinoza).[11] Y por primera vez destaca el *infinitu actu* del filósofo de Amsterdam como verdadera y genuina concepción de lo infinito. En tanto que Spinoza accedió a la idea de la "absoluta afirmación [...] que comprende en sí lo particular o lo finito según su ser y que es único e indivisible",[12] conjuntamente con la conciencia de que lo finito no es otra cosa más que una "negación parcial" —o, dicho de otro modo, que la determinación es negación— la sustancia spinoziana se presenta, ante los ojos de Hegel, como la "suprema idea" de la razón, la cual, en cuanto *causa sui*, es tanto "razón real" (*reelle Vernunft*) como "organismo".[13]

Como se puede ver, la sustancia spinoziana adquiere, en las manos de Hegel, la fisonomía de una "unidad de opuestos", en gracias de lo cual la misma se presenta como el "principio" supremo de la filosofía.[14] Leída a la luz de la tercera *Crítica* kantiana y de su tentativo de pensar el *Naturzweck* mediante el concepto *causa sui*, la sustancia de Spinoza sufre una torsión en virtud de la cual la misma no sólo deviene la expresión más acabada de la razón en cuanto tal, sino que además adquiere el carácter de una racionalidad que se realiza o actúa orgánicamente, que es ella misma organismo, es decir, fin en sí y para sí. Mediante el concepto de *fin de la naturaleza*, articulado sobre la base de la noción de *causa sui* y forjado para dar cuenta de esos seres organizados de la naturaleza de cuya estructura las leyes trascendentales del entendimiento nada pueden decirnos, Hegel desliza la idea de una unidad que no es, como en Kant, mero *ens rationis*, sino que se despliega *realiter*, tanto en la naturaleza como en el espíritu.

---

11 GuW 350. Trad. cast.: 93.

12 GuW, 354. Trad. cast.: 98.

13 GuW 342. Trad. cast.:83.

14 Klaus Düsing es uno de los que más ha insistido sobre la asimilación de la sustancia de Spinoza como principio supremo de la metafísica hegeliana hasta 1803; *Cf.*, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Hegel Studien Beiheft 15, Hamburg, Meiner 1995; Id., "Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung", en M. Walther (ed.), *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann 1992, pp. 163-180. Nos permitimos reenviar también a nuestro *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Mimesis, Milano, 2011.

Ahora bien, lo que me interesa señalar de esta transfiguración hegeliana de la sustancia de Spinoza como principio supremo de la metafísica es que la misma implica una lectura del infinito spinoziano como verdadero y genuino infinito, en la que "lo particular y lo finito no está ni excluido ni contrapuesto a ella como en el concepto vacío y en la infinitud de la abstracción".[15] Así las cosas, el infinito spinoziano es "la idea misma" y en este sentido se puede decir que para el Hegel de estos primeros años de Jena, el infinito de la sustancia de Spinoza atraviesa y supera la instancia lógica de la razón negativa para configurarse como expresión más acabada de la razón positiva. La infinitud, dice Hegel en *Fe y saber*, presenta diversas formas:

> en cuanto que el concepto absoluto es infinitud —afirmación absoluta en sí, pero vuelta frente a lo opuesto y finito como su identidad, es entonces absoluta negación, y esta negación existente y realmente puesta es el poner de los opuestos +A-A=0. La nada existe como +A-A, y es en su ser infinitud, pensamiento, concepto absoluto, absoluta afirmación pura. Esta infinitud abstraída de la infinita sustancia es aquello que Fichte puso al acceso de nuestra nueva cultura de la subjetividad como el Yo o la pura autoconciencia, puro pensamiento, es decir, como el eterno actuar o producir de la diferencia, que el pensamiento reflexivo conoce sólo como producto.[16]

Tanto el yo fichteano, como la razón kantiana, no son sino abstracciones de la sustancia única. Su infinito es puramente formal abstracto, un infinito que se opone a lo finito y que siendo sólo en la oposición, queda atrapado en la contradicción; esa nada que ante la razón se abre como su destino:

> La verdadera infinitud es la absoluta idea, identidad de lo universal y de lo particular, o identidad de lo infinito y lo finito mismo, es decir, de lo infinito en la medida en que se opone a lo finito. Y este infinito es puro pensamiento. Puesto como esa abstracción, es pura identidad absolutamente formal, puro concepto, razón kantiana, yo fichteano. Pero en cuanto opuesto a eso finito, es por ello

[15] GuW 354. Trad. cast.: 98.

[16] GuW 358. Trad. cast.: 102.

> también absoluta nada de este: +A-A=0. Es el polo negativo de la idea absoluta [...]. La primera infinitud es la de la absoluta razón, la infinitud de la pura identidad o negatividad es la de la razón formal o negativa. Pero lo infinito en su realidad en cuanto +A-A, respecto de lo cual lo uno es determinado como infinitud misma, lo otro como finitud, o como finitud en general, es la infinitud de la reflexión o de la imaginación [...].[17]

Aparecen entonces en el discurso hegeliano al menos tres formas de la infinitud: un infinito de la reflexión, un infinito de la razón negativa y el infinito de la razón positiva. Los primeros dos pertenecen a la lógica, la cual, dirá Hegel, culmina justamente en la nada de la contradicción. Hasta allí logró extenderse Kant que sin embargo no logró aferrar que la contradicción es "la expresión formal de lo absoluto" y por eso, ante ese *Abgrund*, retrocedió y prefirió las costas seguras del entendimiento, la "fértil bajeza de la experiencia". "Por amor de la humanidad y de sus facultades cognoscentes", Kant percibió la disolución de lo finito a la que la dialéctica lo empujaba como el abismo en el que la razón no ha de caer. Por eso terminó por conformarse con las rígidas determinaciones del entendimiento o con una razón puramente formal. No logró barruntar, Kant, como en cambio sí hizo Spinoza, que ese *Abgrund* es sí destino de la razón, pero no *Ende* de la filosofía, sino *Anfang* de la misma. Pues la razón es la *vis*, la fuerza capaz de atravesar ese abismo, transfigurando el *Abgrund* en *Grund*; el abismo en fundamento; la nada en ser o sustancia.

Como se ve, el Hegel de estos primeros años jenenses, no sólo se sirve de Spinoza como aliado contra las filosofías de la reflexión, sino que además superpone explícitamente su concepción de la unidad absoluta como unidad de opuestos a la sustancia spinoziana, reconociendo en ella no sólo el "elemento" en el que toda finitud es aniquilada —razón negativa— sino presentándola además como *vis* capaz de transfigurar esa *Vernichtung* —razón positiva. No puede ser más grande, en este sentido, la distancia entre el Hegel de Jena y el Hegel

---

17 GuW 358-359. Trad. Cast.: 103.

maduro. Como es sabido, el Spinoza que comienza a delinearse en la *Fenomenología del espíritu*, con la anticipación programática de que se trata de aferrar y comprehender lo verdadero no como sustancia sino, en la misma medida, como sujeto —y cuyos contornos quedan definidos en el inicio de la lógica subjetiva de la *Ciencia de la lógica*, que señala el recorrido de la lógica objetiva como itinerario en el cual la sustancia se despliega como "génesis del concepto"—, ya no accede a la verdad completa. La sustancia conservará el carácter de instancia de aniquilación de la finitud, éter en el cual toda determinidad se disuelve. Mas este desfigurarse de lo determinado que revela la imposibilidad de toda determinidad de consistir por sí misma implicará una verdad incompleta: o destino de abismo en el que todos los contornos del mundo se desdibujan, o inicio que no es inicio de nada, la sustancia spinoziana devendrá *Anfang* que es al mismo tiempo *Ende*; quizás *condición* necesaria para todo aquel que se decida a filosofar, para todo aquel que "quiera resolverse a pensar puramente", mas nunca momento interno de tal proceso.

III. Un oscuro sentimiento de lo Absoluto. La relación del sentido común con la especulación

Como se pudo ver en el apartado precedente, en los primeros años de Jena Hegel identifica su posición con el *Standpunkt* spinoziano. *Standpunkt* que Hegel lee como un monismo de la sustancia, si en la *Differenzschrift* elogia al "filósofo antiguo" que habría dicho que el orden y la conexión de las cosas es el mismo que el orden y la conexión de las ideas. Ahora bien, dentro de tal horizonte monista, muchas veces reconocido en Hegel,[18] y en estos años asociado a la influencia schellinguiana, una de las preocupaciones fundamentales del primer

[18] Habla de monismo espiritualista en Hegel, Beiser, F. *Hegel*, New York, Routledge Philosophers 2005, XX; habla de monismo de la razón, en cambio, Horstmann, R-P., *Die Grenze der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Anton Hain, 1991. Para una lectura que niega el monismo en Hegel, *Cf.*, Kreines, J., *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, New York, Oxford University Press, 2015.

Hegel jenense es la de dar cuenta del pasaje del no saber al saber. Si es cierto, de hecho, que la concepción hegeliana del saber como tal que es *absolute* o no es lo empuja a una concepción del Absoluto como *schon vorhanden*, como así también a la convicción de que la filosofía como ciencia acabada y completa no necesita ni predecesores ni sucesores, ni tampoco tolera introducciones o vestíbulos, es también cierto que tal posición no impide a Hegel reconocer la existencia de una "necesidad de la filosofía", así como también el hecho de que la misma implica el no ser efectual de la identidad: "La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía".[19]

Si en el plano histórico-fenomenológico el *Bedürfnis der Philosophie* impone el intento de superar la escisión típicamente moderna entre subjetividad y objetividad en todas sus expresiones, mostrando el hacerse objeto del sujeto y viceversa, en el plano lógico-gnoseológico, la ciencia no puede no dar cuenta del proceso o movimiento de acceso al saber; es decir, no puede renunciar dar cuenta del pasaje entre el no saber y el saber, pues allí donde el saber no estuviese en condiciones de sintetizar consigo el no saber, él mismo se presentaría como parcial e incompleto, es decir como no saber. Lo que intento decir es que dentro de un horizonte conceptual monista y en cierta medida platonizante, que insiste acerca de una verdad siempre igual a sí misma y por lo tanto de un saber que no admite acercamientos progresivos, el Hegel de los primeros años jenenses dedica constante atención a la cuestión del movimiento desde el saber parcial e incompleto a la ciencia acabada y completa, desde el *endliches Erkennen* al *unendliches Erkennen*, para decirlo con las palabras de Hegel.[20] Dentro de este marco, como ha sido apropiadamente puesto en evidencia, adquiere sentido el trabajo acerca del escepticismo como "primer grado hacia

19 Diff 14. Trad. cast.: 14.

20 *Cf.*, Lecciones del semestre invernal 1801-1802; GW, IV, 271.

la filosofía",[21] así como también la reflexión acerca de la crítica filosófica como *Wegbereitung* a la verdadera filosofía, o, más específicamente, el tratamiento de la lógica como itinerario de *Vernichtung* de las determinidades y finitudes del entendimiento.[22] En todas estas elaboraciones lo que está en juego es la relación entre saber inadecuado y ciencia: en el marco de una concepción que no ha de renunciar ni a la idea de la completud ni a la de la originariedad del saber —es decir que no ha de admitir ninguna posición que imponga un movimiento externo al saber y condicionante del mismo— y que, al mismo tiempo, insiste en que la oposición entre saber y no saber condena también el primero a mera *doxa*, crítica filosófica, escepticismo y lógica asumen el rol de itinerarios de acceso a la filosofía. Y toda la tensión que los acompaña responde justamente a la tarea que toman sobre sí: al intento de constituirse como movimientos de unificación que, en tanto que tales, no pueden no presuponer la unidad, mas, al mismo tiempo, deben hacer las cuentas también con la diferencia. Como instancias de unificación han de presuponer la razón o la *idea* de la filosofía como *schon vorhanden*, debiendo al mismo tiempo presuponer la no filosofía como condición a partir de la cual se ejercen.

Dentro de este contexto ha de inscribirse también la cuestión de la relación entre el sentido común y la filosofía. A esta relación Hegel dedica un apartado de la *Differenzschrift* que lleva por título *Relación de la especulación con el sano entendimiento humano*. La cuestión, por otra parte, está en el centro de un texto que Hegel publica en el *Kritisches Journal der Philosophie*: *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, en el que el filósofo destila su ironía y desprecio contra la obra de Wilhelm Traugott Krug y las infantiles pretensiones de su filosofía del sentido común.[23]

---

21 En tanto que instancia de *Vernichtung* de todas las certezas de lo finito, el escepticismo es "elevación sobre la verdad que otorga la conciencia común"; VSP, 215. Trad. al esp. de M. del Carmen Paredes Martín, *Relación del escepticismo con la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 74.

22 Sobre este tema, nos permitimos reenviar a nuestro *Il bisogno della filosofia*, *op. cit.*, cap. II y III.

23 En la versión berlinesa de la *Enciclopedia*, Hegel recordará al Sr. Krug, tildando nuevamente su reflexión de engañosa e ingenua: "El señor Krug ha exigido en este sentido a la filosofía

Lo interesante de estos pasajes, a mi modo de ver, es que en ellos se pone en evidencia la tensión que atraviesa el *Standpunkt* hegeliano: su exigencia de dar cabida solamente a una concepción de la ciencia como saber completo y adecuado a sí mismo y al mismo tiempo su necesidad de reconocer un movimiento de acceso al saber que no puede sino mover desde un no saber o desde un saber incompleto e inadecuado: filosofía y filosofar, unidad y movimiento de unificación se miden mutuamente y se chocan en un horizonte teórico en el que, *de jure*, parecería no haber lugar para el no saber, como así tampoco para el pasaje del no saber al saber, mas que, al mismo tiempo, necesita dar cuenta del itinerario en el que el no saber se transfigura en saber. Pues el saber, la ciencia, ha de abrazar en sí y consigo el no saber, ha de tomar sobre sí esa negatividad. Como se dijo, de hecho, allí donde filosofía y no filosofía quedaran enfrentadas como opuestas, tal enfrentamiento terminaría por hacer de la filosofía una mera *Doxa*, tan unilateral y parcial como aquello que critica.[24]

---

de la naturaleza [...] que lleve a cabo la obra maestra de deducir *tan solo* la pluma con la que él escribe. Para esta tarea y respectiva la glorificación de su pluma sería preciso poder concebir la esperanza de que la ciencia hubiera progresado tanto que ya hubiera despachado [la deducción] de todo lo importante del cielo y de la tierra, del presente y del pretérito, y que ya no quedara nada más importante para concebir [que su pluma]", *Enzyklöpedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 250, en GW, XX; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. esp. de R. Valls Plana, Buenos Aires, Alianza 2005, p. 310.

24 Escribe Hegel en *Sobre la esencia de la crítica filosófica en general y su relación con el estado presente de la filosofía en particular*: "Si la crítica pretende hacer valer un punto de vista unilateral contra otros no menos unilaterales, entonces ella se reduce a polémica y a partidismo [...] Pero como si un bloque [*Menge*] se ha opuesto a otro bloque, cada uno de ellos se configura como un partido [*Partei*], pero en cuanto uno deja de aparecer [*scheinen*] como partido también el otro deja de hacerlo, entonces, por una parte, cada lado debe hallar intolerable el aparecer sólo como partido [...] Por otra parte, si un bloque quiere preservarse frente al peligro de la lucha y de la manifestación de la propia íntima nulidad, declarando que el otro [bloque] sólo es un partido, entonces justamente así habría de reconocer que él es algo, y habría desconocido a sí mismo esa validez universal sobre la base de la cual lo que es efectivamente partido no debe ser partido sino más bien una absoluta nada, y de ese modo, al mismo tiempo se habría reconocido como partido, es decir como una nulidad para la verdadera filosofía", en GW, IV, 127-128; trad. mía.. Algo parecido vuelve a decir Hegel en la *Introducción* a la *Fenomenología del espíritu*, allí donde afirma: "Pues un saber que no tenga la cualidad de lo verdadero, ella [la ciencia] no puede, ni limitarse a repudiarlo como una visión común y ordinaria de las cosas, aseverando que ella es un conocimiento de otro género, completamente distinto, y que ese saber no es nada para ella; ni tampoco puede invocar el presentimiento de un saber mejor que hubiera dentro de él"; GW, IX, 8; *Fenomenología del espíritu*, trad. esp. de A. Gómez Ramos, Madrid,

De ahí la crítica a la reflexión y, al mismo tiempo, el reconocimiento de la posibilidad de una dimensión filosófica de aquella. De ahí, también, la crítica al sentido común, al *gesunder Menschenverstand* y, al mismo tiempo, el reconocimiento de un carácter positivo de él en tanto que "sentimiento de lo Absoluto".[25] Por un lado, Hegel no ahorra críticas al sentido común: en el texto *Sobre la esencia de la crítica filosófica en general y su relación con la situación actual de la filosofía en particular* rechaza todo intento de volver "popular" a la filosofía, declarando el carácter esotérico y aristocrático de la filosofía, que sería así inalcanzable para la plebe: "ella es filosofía sólo porque se opone diametralmente al entendimiento, y por ende más aún al sano entendimiento humano, con lo cual se entiende la limitación local y temporal de una estirpe de hombres; en relación a ésta, el mundo de la filosofía es, es sí y para sí, un mundo al revés (*verkehrte Welt*)".[26] Este mundo dado vuelta de la filosofía es aquel al que el filósofo del entendimiento común no puede acceder, justamente porque es incapaz de deshacerse de ese entendimiento que se aferra a la finitud y rechaza obstinadamente la inconsistencia de ella y su ser sólo en relación a lo Absoluto. Es esto también lo que lleva a estos presuntos filósofos a insistir en la incoherencia de la filosofía, que sostendría que nada debe ser presupuesto, presuponiendo ella, sin embargo, lo Absoluto como absoluta identidad, y que promete una deducción completa de nuestras representaciones, mas no puede deducir "cada perro, y cada gato e incluso la pluma del señor Krug".[27]

Abada 2010, 147 (de ahora en adelante cit., como *FdE*, seguido por número de página). El saber, allí donde se contrapusiese al no saber, declararía la propia nulidad como saber, se reduciría a partido, a *Doxa*.

25 A mi modo de ver, no queda del todo claro en los textos si Hegel hace alguna diferencia entre *gesunder Menschenverstand* y *gemeiner Menschenverstand*, confiriéndole a este último un claro carácter negativo y reconociendo un carácter positivo en tanto que acceso, si bien oscuro o a través del sentir, al Absoluto.

26 GW, IV, 124 (trad. mía). Estas consideraciones contrastan netamente con las del *Prólogo* de la *FdE* en que Hegel sostiene que la ciencia ha de tener carácter exotérico, ha de ser accesible a todos, es decir, ha de desplegarse acabadamente; *Cf.*, *FdE*, 67.

27 GW, IV, 178.

Krug, dice Hegel, entiende "la cosa como el más común de los plebeyos"; por ello para él y su común entendimiento humano, la filosofía es un camino vedado. Y sin embargo, en el antes mencionado apartado de la *Differenzschrift* Hegel escribe que el sano entendimiento pierde "su fuerza" (*Kraft*) allí adonde adhiere a la reflexión o se deja confundir por ella, en virtud de lo cual termina por renunciar a "apoyar sus máximas sólo en la totalidad oscura presente como sentimiento y a oponerse enérgicamente con dicho sentimiento a la inestable reflexión".[28] En estos pasajes el sano entendimiento humano no se opone a la especulación —sino solo cuando se deje desviar por la reflexión intelectiva—, pues en él la totalidad absoluta no resulta ajena, sino que más bien se presenta como un oscuro sentir que permanece "en lo interno e inexpresada".[29] Absoluto y manifestación, esencia y contingencia son para el sano entendimiento humano idénticas, "pero esta identidad es y permanece algo interno, un sentimiento, algo desconocido (*unerkanntes*) e inefable (*unausgesprochenes*)".[30]

Hegel parecería decir entonces que en el sano entendimiento humano la identidad de Absoluto y manifestación o de esencia y contingencia no es *para la consciencia*,[31] pues en ella permanece la oposición. Dicho de otro modo: el sano entendimiento humano "siente" la referencia a lo Absoluto, mas al mismo tiempo no sabe ni puede renunciar a la "consistencia" y al "ser absoluto" de ellas, a su "desaparecer (*verschwinden*) ante la especulación"; razón por la cual esa identidad aparece en la conciencia como oposición. Pasajes complicados, estos, que se vuelven aún más complejos por el hecho de que Hegel parece superponer esta referencia a lo Absoluto y el contemporáneo quedar pegada de la consciencia a la contraposición con la fe:

> Esta relación o referencia del estado de limitación a lo absoluto, en la cual referencia sólo la oposición está presente en la consciencia,

---

28 Diff, IV, 20. Trad. cast.: 22.

29 *Ibídem.*

30 Diff, 21. Trad. cast.: 23.

31 La tarea de la filosofía, escribe Hegel en la *Differenzschrift*, es "construir el Absoluto para la consciencia".

> y por el contrario hay una completa ausencia de consciencia sobre la identidad, se llama *fe* (*Glauben*) [...]. En esta relación la reflexión es ciertamente razón y se aniquila a sí misma como lo que separa y lo separado, así como sus productos —una conciencia individual— conservando empero la forma de la separación. La certeza inmediata de la fe de la que tanto se ha hablado como de lo último y lo supremo de la consciencia, no es otra cosa que la identidad misma, la razón, la cual, sin embargo, no se conoce a sí misma, sino que va acompañada de la conciencia de la contraposición.[32]

Según estas consideraciones, parecería haber identidad —o, por lo menos, afinidad— entre sano entendimiento humano y fe. Ambos perciben la referencia de las limitaciones al Absoluto, pero en ambos tal referencia no comporta una construcción de la identidad en y para la consciencia. En la consciencia permanece la oposición, de suerte que la identidad es sólo *unbewusste Identität*. De hecho, la tarea de la especulación consiste en elevar "a la conciencia la identidad inconsciente para el sano entendimiento humano, es decir [que ella] construye en identidad consciente lo que en la conciencia del común entendimiento humano es necesariamente opuesto, y esta unificación de lo que en la fe está separado es para él una atrocidad".[33]

En los párrafos sucesivos, las consideraciones acerca del sano entendimiento humano se volverán más ásperas y Hegel acusará a tal entendimiento de obstinación y de incapacidad de ver el alcance aniquilante de la especulación. Permanece, sin embargo, tanto la afirmación de que la fe es razón —aunque razón que no se conoce a sí misma— como la superposición entre fe y sano entendimiento. Ellas no son completamente ajenas a la especulación. Y es por ello que esta última las comprende bien: "La especulación reconoce como realidad del conocimiento sólo el ser del conocimiento en la totalidad; todo lo determinado tiene para ella realidad y verdad sólo en la conocida referencia a lo absoluto. Por ello conoce asimismo

---

32 Diff 21. Trad. cast.: 23.

33 Diff 21. Trad. cast.: 23.

lo absoluto en aquello que sirve de fundamento a las máximas del sentido común".[34]

Esta ambigüedad respecto de la relación entre sano entendimiento humano y especulación responde, a mi modo de ver, a la concepción de la ciencia como tal que no admite afueras y, a la vez, a la exigencia de dar cuenta de ese afuera (=no saber) y de su síntesis con el saber. Exigencia, ésta, que no permite presentarlos como opuestos, completamente ajenos. El no saber deviene entonces saber inadecuado porque incompleto, parcial, tal que se fija en determinaciones singulares, e incapaz de ver la conexión de cada una de ellas con la totalidad de la cual forma parte y en virtud de la cual adquiere sentido. Al mismo tiempo, aún en esa posición es necesario relevar un "oscuro" sentimiento de Absoluto, pues sin él —si la unidad no es *schon vorhanden*— tal Absoluto no podría siquiera ser buscado. Paradigmática, en tanto que expresión del *impasse* que, según Hegel, se produciría entre saber y no saber, es la posición de Hegel respecto de la relación entre crítica filosófica y no filosofía en el texto sobre la *esencia de la crítica filosófica*:

> la actividad crítica se disuelve sin duda respecto de y en aquellas obras carentes de tal idea [la verdadera idea de la filosofía]. Si la idea está ausente, la crítica se halla en la mayor dificultad, porque si toda crítica es subsunción bajo la idea, se sigue que, allí donde esta idea esté ausente, cesa necesariamente también toda crítica, y ella no puede darse ninguna otra relación inmediata que no sea la del rechazo (*Verwerfung*).[35]

Frente a la no filosofía, la crítica filosófica —que tiene sentido sólo allí donde se funde en la verdadera *idea* de la filosofía— ve disuelta su tarea, se halla en la mayor de las dificultades, pues no puede sino rechazar ese sistema, pero el rechazo del mismo transforma a ambas en partidos unilaterales, incapaces de reconocerse mutuamente: "sólo dos subjetividades que se contraponen la una a la otra", dos partidos

34 Diff 20. Trad. cast.: 22.

35 GW, IV, 118 (trad. mía).

que se enfrentan cada uno con igual derecho: "Frente a esta relación de la crítica, que separa la no filosofía de la filosofía —su estar de un lado y tener la no filosofía del lado opuesto, no hay inmediatamente salvación (*Rettung*)".[36]

La salvación, entonces, es posible allí donde el no saber depone su carácter de contraposición al saber. En el caso de la crítica filosófica, ella puede realizarse sólo cuando no sólo ella sino también la obra criticada tienen su *Maßtab* en la idea misma de la filosofía. Si en términos metafísicos el infinito no es tal allí donde se contrapone a lo finito, en términos gnoseológicos el saber no puede contraponerse al saber (=la filosofía a la no filosofía); pues allí donde esto sucediese ese saber se mostraría él mismo como no saber (=el infinito sería un mal infinito o un infinito finitizado). La adquisición de que el Absoluto no puede ser sólo meta, objetivo externo al movimiento de acceso a él se declina en la exigencia de afirmar que aún en el no saber el saber está ya presente, si bien sólo en la forma de un sentir inefable o incomunicable, que habrá de "orientar" al entendimiento: esto es aquello a lo que Hegel hace referencia en la *Differenzschrift*, cuando hablando del itinerario de las determinidades del entendimiento a la razón, afirma que tal entendimiento está *ab initio* guiado por la "celada eficacia de la razón (*geheime Wirksamkeit der Vernunf*)".

En el fondo, todo el recorrido de la *Fenomenología*, como itinerario de la consciencia que desde sí misma y desplegando inmanentemente su necesidad de conocer se eleva a la ciencia, será la respuesta de Hegel a estas preocupaciones acerca de un saber que no admite introducción o acercamiento progresivo pero que debe dar cuenta de esa *necesidad* de la filosofía adonde el genitivo, entendido como objetivo, implica la realidad de un no saber que reclama ser sintetizado con el saber.

36 GW, IV, 119 (trad. mía).

IV. A modo de conclusión

Dos consideraciones se imponen a partir de lo dicho en el apartado precedente; ambas muestran cómo el camino hegeliano se cruza con el spinoziano. En ambos casos, sin embargo, Spinoza no es referente explícito para Hegel.

En primer lugar, lo que Hegel achaca al común entendimiento humano es la infantilidad de fijarse sobre determinaciones singulares sin reparar en que esas determinaciones tienen sentido solamente a partir de la totalidad de la cual forman parte. Contestando a la provocación del señor Krug de que el idealismo trascendental debe deducir del sistema solar sólo un punto determinado, como la luna, Hegel se burla diciendo que así se la hace "fácil a los idealistas": "Pero el señor Krug comprende tan poco acerca de la construcción filosófica como para suponer que la luna pueda ser comprendida sin la totalidad del sistema solar [...]?".[37]

Pocas afirmaciones resultan tan spinozianas como estas. Aunque en este contexto Spinoza no sea mencionado, la idea hegeliana de que la verdad reside en la capacidad de aferrar la totalidad de las conexiones recalca la célebre teoría de Spinoza en el *Breve tratado* según la cual el error no responde a lo que se conoce sino a lo que se ignora. El error no reside en la parte conocida, sino en la falta de conocimiento de su estatuto de parte, es decir en la ignorancia de la conexión de esa parte con las otras y con el todo.[38] Allí donde la mente acceda sólo a la parte, la misma tenderá necesariamente a ocupar el lugar el todo; como en Spinoza, allí adonde la mente no posea la idea o imagen que "haga fluctuar su imaginación", quien sólo poseyese la idea del caballo alado no podría sino afirmar que el caballo alado existe.[39] El sano entendimiento humano, como la reflexión intelectiva, no es sino

[37] *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, en GW, IV, 179 (trad. mía).

[38] Esto es lo que habilita, en Spinoza, la compleja afirmación según la cual la idea —anticartesianamente— implica un juicio, mas al mismo tiempo la idea —cartesianamente— no puede ser en sí misma errónea. Sobre este tema, *cf.*, Scribano, E., *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci, 2015.

[39] *Cf.* E II, 48, esc.

el quedar aferrado a la parte, desconociendo el mosaico completo en el que la misma se inserta. Esa parte, en sí misma, no es errónea; el error residirá solamente en la carencia del cuadro completo. Por eso Hegel puede decir que la especulación comprende al sentido común, pues comprende la parte, sólo que logra aferrarla en su conexión con el todo, en virtud de la cual, la parte depone su carácter de absolutez y de consistencia autónoma.

No se da, en este sentido, un absoluto no saber, sino sólo un saber parcial, incompleto, que justamente por ello, no necesita ser eliminado, sino que puede ser recomprendido una vez que se haya accedido al cuadro conjunto, pues sólo dentro del mosaico completo esa ficha particular mostrará su verdadero significado. La convicción común a Hegel y Spinoza acerca de que no hay ni puede haber dos actos cualitativamente distintos de *intelligere*, pues se entiende o no se entiende, lleva a ambos a pensar el saber como completo y el no saber como parcialidad; no como error sino como determinación particular que sólo en las conexiones con las otras fichas habrá de mostrar su verdadero significado.

En segundo lugar, como traté de poner en evidencia a partir de la cuestión de la relación sano entendimiento humano-especulación, fundamental para Hegel, ya en estos primeros años de Jena, es dar cuenta de cómo ha de realizarse el pasaje del no saber al saber, cómo, desde la consciencia, es posible el pasaje a la ciencia, mostrando al mismo tiempo que se trata de un movimiento inmanente, pues, si así no fuera, una nueva escisión se perfilaría dentro del sistema. En estos primeros trabajos, Hegel confía el camino del *endliches Erkennen* al *unendliches Erkennen* a la lógica aún distinta de la metafísica. Es en ella que las categorías del entendimiento han de desplegarse en su sistematicidad y necesidad desarrollando un contenido que las llevará a la contradicción y mostrando así que el conocer finito es inadecuado para acceder a la verdad suprema, la cual siendo actividad y obra de la razón, sólo en la metafísica habrá de ser construida como *principio* propiamente dicho.

Que el nombre de Spinoza no aparezca en este contexto es elocuente. A pesar de los elogios al filósofo de Amsterdam, si Hegel halla una carencia en el sistema de Spinoza, la misma parece tener que ver con el hecho de que Spinoza comete la "ingenuidad de comenzar la filosofía con la filosofía", sin sentir la exigencia de dar cuenta del movimiento del conocer parcial al conocimiento absoluto. Hegel parece aquí intuir o anticipar lo que será una de sus críticas maduras al filósofo de la sustancia única: que Spinoza comience la filosofía con la filosofía puede ser entendido en el sentido de que Spinoza comienza con la unidad absoluta, sin dar cuenta, sin embargo, del itinerario de la no unidad a la unidad; sin dar cuenta, es decir, del proceso de unificación. Cuando, a partir de la *Fenomenología*, la sustancia ya haya dejado de ser el principio más alto de la metafísica y el programa de la filosofía de Hegel se reconozca en la necesidad de una "confutación del spinozismo", esta crítica implicará la convicción de que la sustancia no admite mediación alguna: es *Anfang* y sólo *Anfang*, y, justamente por eso, es, al mismo tiempo, *Ende*. No es inicio que sea inicio de nada, justamente porque es puro inicio, que no conoce ni admite el recorrido negativo de acceso a la unidad. No es inicio que contenga dentro de sí todo el proceso en el que las determinaciones finitas muestran su insuficiencia y se disuelven. Incapaz de dar cuenta del pasaje de lo finito a lo infinito y de hacerse cargo de la cuestión del pasaje del no saber al saber, la filosofía spinoziana se presentará como incompleta. Aun cuando Hegel nunca deje de reconocerle el mérito de haber comprendido que la filosofía no puede comenzar sin que el alma se sumerja en el éter en el que el mundo de las determinidades finitas se disuelve, tal reconocimiento irá adquiriendo, cada vez más, el estatuto de una suerte de "purificación" sólo individual, ejercicio preparatorio que ha de realizar aquel que se "resuelve a filosofar".[40]

---

40 Dice Hermann Braun que "el sumergirse de todas las determinidades en el abismo del spinozismo, aconsejado [por Hegel] como ejercicio del pensar ha de ser entendido por cierto como una anticipación del recorrido de la lógica [...]". Es decir que la función teórica de Spinoza es desplazada por fuera del recorrido lógico y aquel "o se es spinozianos o no se es filósofos" de las *Lecciones sobre historia de la filosofía* indicarían solamente un ejercicio de purificación subjetivo necesario para resolverse a filosofar, pero que excluye toda identidad entre la posición filosófica spinoziana y alguna categoría o momento de la lógica;

Si la filosofía spinoziana presenta al Hegel de los primeros años de Jena como antídoto contra las filosofías de la reflexión y como más genuino paradigma de la filosofía, y si es correcto decir que el sistema comenzará a cobrar forma sobre la base de esta asimilación de Spinoza, no debe perderse de vista que de esa apropiación la sustancia saldrá completamente transfigurada, de suerte que ni el propio Hegel podrá ya reconocerla como momento de su propio sistema. La imagen alimenticia de la asimilación puede dar cuenta adecuadamente de tal proceso: aquello que constituye el alimento fundamental de una filosofía lo es sólo porque la nueva filosofía ha transformado tal materia en nutriente necesario para su crecimiento. Como nutriente, aquella filosofía ha perdido todos sus caracteres, adquiriendo atributos completamente nuevos.

Si es así, toca preguntarse, entonces, en qué medida es posible la pretensión hegeliana de una razón que se realiza procesual y unitariamente a través de los distintos sistemas filosóficos, o si no nos vemos obligados a admitir la idea kantiana de que cada gesto verdaderamente filosófico impone necesariamente una crítica y ruptura con el sistema precedente.

Cf., "Spinozismus in Hegels Wissenschaft der Logik", en *Hegel-Studien*, 17, 1982, 53-74, qui p. 70. Obviamente, estas consideraciones, ponen la cuestión acerca de si la filosofía hegeliana realiza su programa de confutación inmanente del spinozismo. Sobre este tema, *cf.*, Michelini, F., *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella* Scienza della lógica *di Hegel*, Bologna, EDB, 2004; Palermo, S., "La sostanza como genesi del concetto. Sulla lettura hegeliana di Spinoza nella *Wesenslogik*", en Fonnesu, L.-Ziglioli L. (eds.), *System und Logik bei Hegel*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2016, pp. 193-212.

Bibliografía

Beiser, F., *Hegel*, New York, Routledge Philosophers, 2005.

Braun, H., "Spinozismus in Hegels Wissenschaft der Logik", *Hegel-Studien*, 17, 1982, pp. 53-74.

Horstmann, R-P., *Die Grenze der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Anton Hain, Frankfurt am Main, 1991.

Kant, Emanuel, *Metaphysik der Sitten*, en *Kants Gesammelte Schriften*, Bd., VI, Berlin, De Gruyter, 1968 y ss., pp. 203-494. Traducción español de A. Cortina Orts/J. Conill Sancho, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2008.

Kreines, J., *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, Oxford University Press, New York, 2015.

Michelini, F., *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella* Scienza della lógica *di Hegel*, Bologna, EDB, 2004.

Palermo, S. V., "La sostanza como genesi del concetto. Sulla lettura hegeliana di Spinoza nella *Wesenslogik*", en Fonnesu, L.-Ziglioli L. (ed.), *System und Logik bei Hegel*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2016, pp. 193-212.

Scribano, E., *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci, 2015.

Spinoza, B., *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, en *Spinoza Opera*, Bd. II, 1972.

El cine de Vertov, el ojo de Deleuze y la libertad de la percepción[1]

Pablo Enrique Abraham Zunino (UFRB-UBA)

Introducción

Que una imagen pueda ser percibida, es decir, que la percepción de las cosas se dé bajo la forma de imágenes, no parece suscitar ningún problema, pero hablar de la libertad de la imagen ya es un poco arriesgado. Al final, ¿de qué libertad estamos hablando? ¿Qué sentido tiene decir que una imagen es más o menos libre? ¿Libre de qué? ¿O de quién? Las respuestas para estas preguntas no siempre pasan por las soluciones de los problemas que relevan, sino más bien por un replanteamiento del propio problema. ¿Cuál sería ese problema? Digamos que se trata del problema de la imagen: ¿Cómo pensar en la imagen sin dejarla caer en las garras (o en los ojos) de la percepción humana? ¿Existen imágenes no percibidas? Ese es el punto de partida de Deleuze para tratar el concepto de imagen y su relación con el cine en los libros *La imagen-movimiento* (1983) y *La imagen-tiempo* (1985).[2] Por otro lado, en la selección de citas de Deleuze propuestas

---

[1] Este artículo es resultado de una investigación en el marco del Programa de Posdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

[2] Además de las obras originales y sus traducciones al castellano (Deleuze, G., *L'image-mouvement. Cinéma 1*, París, Les éditions de minuit, 1983 [*La imagen-movimiento: estudios sobre cine 1*, trad. por Irene Agoff, Buenos Aires, Paidós, 2018]; _____., *L'image-temps. Cinéma 2*, París, Les éditions de minuit, 1985 [*La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2*, trad. por Irene Agoff, Buenos Aires, Paidós, 2016], utilizamos las "clases" de Deleuze (Cursos en la Université de Vincennnes), publicadas por la Editora Cactus en tres volúmenes (hay un cuarto en preparación), de los cuales aquí nos abocamos al primero: Deleuze, G.,

como vectores de discusión de este libro, hay una donde se considera la libertad como elección de cierto nivel de temporalización, es decir, "la forma en que cada [presente] retoma toda la vida" para constituir nuestro "destino" y aún el de "varias vidas".[3] De cierta forma, esto ya nos empuja hacia una concepción de libertad que se anuncia en la imagen cinematográfica:

> Es la forma-cine [...] la que es apta para revelarnos esa más elevada determinación del pensamiento, la elección, ese punto más profundo que todo vínculo con el mundo [y] alcanzar la cuarta o la quinta dimensión, el Espíritu, ese que sopla donde quiere.[4]

El concepto de "imagen" no es reportado inmediatamente a la categoría de "percepción", como lo hace habitualmente la filosofía siguiendo el sentido común. Esto da lugar al primer problema de nuestra exposición: ¿cómo nace la percepción en el universo de la imagen-movimiento? Si la materia se muestra tal como es, según lo había enseñado Bergson, si no hay nada oculto en ella, Deleuze nos recuerda que "algunas imágenes presentan un fenómeno de retardo".[5] Esto ocurre cuando "la acción sufrida no se prolonga inmediatamente en reacción"; entre ellas, hay un lapso, un "intervalo de movimiento".[6] Esto será fundamental para comprender la predilección deleuziana por el cineasta soviético, Dziga Vertov, al menos como una de las direcciones apuntadas por él con relación a la creación cinematográfica. Tendremos que pasar, primeramente, por las explicaciones bergsonianas que muestran cómo se produce este intervalo en el universo de imágenes, donde el sistema nervioso (sobre todo el cerebro) es considerado una "imagen especial" en virtud de su capacidad para retener sólo aquello que le interesa de

Cine I: Bergson y las imágenes (Clases), trad. por Sebastián Puente y Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2009.

3 DR 113. Trad. cast.: 138.

4 IT 232. Trad. cast.: 238.

5 Bergson, H., *Matière et Mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), *Œuvres*, Edition du centenaire, Paris, PUF, 1959 [*Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2006, pp.51-56]; C1 156.

6 C1 157.

la acción. Son relaciones eléctricas, moleculares, que instauran ya la posibilidad de una libertad en el sentido de una elección del movimiento devuelto dentro de esa "multiplicidad de caminos esbozados".[7]

El cerebro divide el movimiento de la excitación recibida, que ya no se prolonga en una reacción inmediata, sino que se divide en acciones nacientes. Deleuze compara estas subdivisiones a los brazos que nacen en el delta de un rio, como producto de una "vacilación" que no podemos llamar de libertad, aunque ya nos permita distinguir la mera reacción automática de la acción propiamente dicha.[8] En otras palabras, las imágenes especiales son las que eligen la reacción, por tanto, eligen sus acciones. Deleuze insiste en que no se trata aquí de un espíritu, sino de términos puramente "cinéticos" que se refieren a movimientos: sustraer-seleccionar; dividir; elegir. Podemos decir que la imagen especial es "subjetiva", en la medida en que no postulemos ningún "sujeto", y siempre que esta palabra se refiera a la brecha entre la excitación y la acción, al "centro de indeterminación" que no permite prever cuál será la reacción ejecutada:

> Por sujeto entendemos algo que se produce en el mundo, es decir, en el universo de las imágenes-movimiento. A saber, es un centro de indeterminación que se define temporalmente por la brecha entre movimiento recibido y movimiento ejecutado, teniendo esta brecha tres aspectos: selección-sustracción, división, elección.[9]

Percibir, sostiene Deleuze, es no percibir mucho. Pues si percibiera todo, no percibiría. Percibir es captar la cosa, pero sacándole todo lo que no nos interesa de la cosa. El problema persiste: ¿por qué las imágenes especiales están dotadas de percepción? Se trata de una deficiencia, un empobrecimiento de la totalidad de imágenes, dado por la operación de sustracción-selección que realizan las imágenes especiales: como sólo retienen lo que les interesa, la percepción es la cosa menos todo lo que no les interesa.

---

7 C1 160.

8 C1 161.

9 C1 162.

La imagen-percepción en el cine

El universo de la *imagen-movimiento* se compone de tres tipos de imagen: la imagen-percepción, la imagen-acción y la imagen-afección. Examinaremos aquí la primera, articulando tres niveles de análisis que corresponden a tres definiciones diferenciadas de la imagen-percepción. En el primer nivel, la definición nominal distingue y opone los dos polos de la percepción (subjetivo y objetivo); en el segundo, la "definición real" combina dos sistemas de percepción coexistentes: el de la interacción universal con el de la imagen privilegiada; y en el tercer nivel buscaremos componer los tres estados de la percepción (sólido, líquido y gaseoso) por medio de una definición genética. En la definición nominal, se asimila la "imagen subjetiva" al punto de vista de alguien que forma parte del conjunto de imágenes que está siendo visto: alguien que percibe; mientras que la "imagen objetiva" supone una imagen sin punto de vista (o vista desde un punto de vista exterior al conjunto):

> Llamo imagen subjetiva a la imagen de un conjunto visto por alguien que forma parte de ese conjunto; llamo imagen objetiva no a una imagen sin punto de vista [...] sino a la imagen de un conjunto visto desde un punto de visto exterior a ese conjunto.[10]

El ejemplo de Lubitsch (*Broken Lullaby*, 1932), que Deleuze retoma de Jean Mitry, esclarece bien la definición nominal de objetivo/subjetivo y el pasaje de uno a otro en las imágenes del cine.[11] Era una imagen objetiva la que muestra el desfile militar desde un ángulo extraño, el encuadre por debajo de la cintura. Se trata de una imagen objetiva porque no pertenece al conjunto que es presentado en ese primer plano. Después el plano se abre y nos damos cuenta de que esa imagen era la visón que tenía un hombre sin piernas que miraba a través del espacio que dejaba un hombre con una sola pierna entre el público. Por eso, la oposición "nominal" determina la percepción subjetiva a

---

10 C1 192.

11 Mitry, J. *Esthétique et psychologie du cinema*, II, pp. 78-79. [*Estética y psicología del cine*, 2 vol., trad. por R. Palacios More, Madrid, Siglo XXI, 1978).

partir de tres factores: el dinámico-activo, el perceptivo y el afectivo. El "factor activo" es determinante para la percepción subjetiva y remite, por ejemplo, al movimiento que aparece en la danza o la fiesta vistas por alguien que participa en ellas. Deleuze cita una escena del film *Varieté* (Ewald Dupont, 1925), que muestra la sala de circo vista por un acróbata en el trapecio en pleno movimiento. Esto marca el factor dinámico activo de la percepción subjetiva. Además, el "factor perceptivo" nos da una percepción "redoblada" como la que aparece en *La rueda* (Gance, 1923), cuando el conductor de tren recibe un chorro de vapor en los ojos y nos deja sólo con la imagen de su pipa tal como él la ve. Por fin, Deleuze ilustra el "factor afectivo" con la película *El jeque blanco* (Fellini, 1951). Allí, una joven casada se enamora del galán con quien trabaja. En el set de filmación (él, disfrazado de jeque), la imagen nos muestra cómo ella lo ve, como un héroe que se balancea peligrosamente en un árbol inmenso. Esta imagen subjetiva contrasta con la imagen objetiva, revelando el pasaje de una a la otra cuando se pierde el efecto de la imagen del héroe como ella lo veía y queda apenas el patético actor en un pequeño columpio, balanceándose a pocos centímetros del suelo.

El vaivén entre la imagen objetiva y la subjetiva (el pasaje de un polo al otro), es muy corriente en la técnica cinematográfica bajo la forma campo/contracampo, siendo esté último el inverso simétrico de un plano que alterna entre el observador y lo que es observado. El campo muestra un personaje que observa, y el contracampo muestra lo que este personaje observa. A este devenir recíproco entre la imagen subjetiva y la imagen objetiva, Deleuze le dará el estatuto de "imagen semi-subjetiva", de acuerdo con el término propuesto por Mitry.[12] Se trata de producir, en relación con la cámara, el concepto fenomenológico de "estar con". Más que estar en el lugar del personaje, se busca estar con la cámara, estar en situación. Como lo hace el cine al poner la cámara en la espalda del personaje: el "rol de conversión" asegura la circulación subjetivo-objetiva; o por medio del *travelling* en circuito ce-

12 *Ibid.*, p. 61ss.

rrado: la cámara ya no sigue a un personaje, sino que se desplaza dentro del conjunto (por ejemplo, entre los bailarines). De este modo, la imagen semi-subjetiva resuelve el problema de la imagen bipolar (subjetiva/objetiva), pero aún no tiene el estatuto conceptual perseguido por Deleuze, que ahora se apoya en la teoría de Pier Paolo Pasolini, quien hace derivar la noción de "imagen subjetiva libre indirecta" de los tres elementos del discurso distinguidos por la lingüística: el discurso directo, el discurso indirecto y el discurso indirecto libre.[13] En el primero, alguien habla en su nombre; el indirecto es cuando nos referimos a lo que dijo otro (por ejemplo, "él dijo que tengo que estudiar"). El indirecto libre se caracteriza por usar la frase que supuestamente respondería otra persona en determinada situación que se está relatando. El ejemplo es: "Ella sabría tomar precauciones". La diferencia con el discurso indirecto es que aquí se contraen dos discursos: el del que habla y el de alguien que relata. Esto se aplica perfectamente a la imagen-percepción cuando el cineasta quiere hacernos ver cómo sus personajes ven el mundo. En ese sentido, Pasolini opone el "cine de poesía" al cine de prosa, que opera sólo por imagen directa o indirecta, mientras que el primero supone la imagen subjetiva libre indirecta. La superación de los dos polos de la percepción (objetivo/subjetivo) se da como una contaminación entre el mundo tal como es visto por los personajes en el encuadre (nivel de la imagen subjetiva) y el encuadre mismo que actúa como conciencia crítica (nivel de la cámara-conciencia cine) en el cine de poesía: "El cine toma conciencia de sí a través de una imagen subjetiva del personaje, y el personaje toma distancia de sí mismo a través de la conciencia crítica del cine".[14] El artículo de Pasolini explica los dos procedimientos que intervienen en esta doble operación: el desdoblamiento de la percepción; y el "encuadre obsesivo" del "plano inmóvil". El desfase de la percepción se logra gracias a una "aproximación de dos puntos de vista con pequeñas diferencias sobre la misma imagen" (de más cerca, de más lejos, de frente, etc.);

13 Deleuze remite al artículo "El cine de poesía", en Pasolini, P. *Empirismo erético*, Milán, Garzanti, 2000, pp. 148 y ss. [*Empirismo herético*, trad. por E. Nicotra, Córdoba, Brujas, 2005].

14 C1 198.

después, se hace entrar y salir al personaje del encuadre de forma obsesiva, o a varios personajes, pero el encuadre subsiste por la imposición de una conciencia-cámara fija.[15]

Si bien estos conceptos del cine tienden a liberar algo de la imagen-percepción, el segundo nivel de análisis invoca una "definición real", que Deleuze encuentra en el primer capítulo de *Materia y memoria* de Bergson. Se trata de dos sistemas de percepción coexistentes, que posibilitan el pasaje de uno al otro. En el primer sistema, las imágenes varían cada una por sí misma y unas en relación con las otras. Era el universo maquínico de las imágenes-movimiento, caracterizado por la universal variación e interacción. Este sería el "sistema objetivo" por ser un sistema perceptivo total, es decir, donde las imágenes en sí mismas son percepciones totales, como el átomo o las moléculas. Por otro lado, decimos que hay un "sistema subjetivo" cuando todas las imágenes varían con relación a una imagen privilegiada que puede ser el cuerpo propio o el de un personaje cinematográfico. Esta coexistencia no anula la diferencia entre las percepciones "parciales" que tenemos nosotros de las cosas, y las percepciones "totales" que son las propias cosas en el sentido que Deleuze toma de Whitehead: "las cosas son prehensiones" porque prehenden, es decir, capturan todas las acciones y reacciones sobre todas sus partes.[16]

El género documental y la interacción universal de imágenes

Enseguida Deleuze puntúa la diferencia entre el género "documental", en tanto sistema objetivo total de interacción, por su oposición al género "dramático", donde las imágenes se organizan en función de la imagen del protagonista y su historia particular. Este pasaje de ida y vuelta entre el aspecto documental del cine, donde predomina la interacción universal, al proceso de subjetivación dramático apa-

---

15 C1 199.

16 *Cf.* Whitehead, A. *Proceso y realidad*, trad. por J. R. Armengol, Buenos Aires, Losada, 1956.

rece en películas francesas del período entreguerras, bajo la forma de un "conflicto entre el oficio y la pasión".[17] Como ejemplo, Deleuze comenta *Remordimientos* (Grémillon, 1941), aludiendo al capitán de un navío que deja su vida en tierra para vivir las imágenes del oficio marítimo y de la tempestad. El carácter documental es dado por la "actividad de la cámara, que alcanza la variación universal de las imágenes".[18] Cuando el capitán vuelve a tierra, se enamora y recomienza el conflicto oficio-pasión como proceso de dramatización que lo saca del régimen objetivo. Ahora todas las imágenes van a variar en función de una imagen privilegiada, y ya no existe la misma percepción del mar.

Más allá del conflicto oficio/pasión, lo que nos muestra este ejemplo es la coexistencia de los dos sistemas de imágenes: el de la percepción "objetiva y total" y el "sistema subjetivo", pero Deleuze hará hincapié en otra cosa: el agua que corre; pues el cine francés opone la "imagen líquida" a la "imagen sólida", que es la tierra. He aquí el hilo de nuestro problema: "La imagen líquida es un problema del estado de la materia por relación a la percepción".[19] Todos hemos tirado una piedrita al agua para ver cómo se altera el reflejo: "todas las imágenes en el agua reaccionan cada una en sí misma y unas en relación con las otras. El sistema total objetivo es el sistema de las imágenes líquidas". Por eso el cine francés sale a filmar los ríos y el mar, donde está la "línea de división entre la tierra y las aguas" que permite pasar de un sistema al otro.[20] Deleuze menciona las películas de Renoir (*Boudu salvado de las aguas*, 1932) y de Vigo (*El atalante*, 1934) para afianzar esta confrontación entre los dos sistemas, señalando, empero, cómo coexisten, en la cabina de un barco, objetos sólidos que pertenecían a la tierra con el nuevo equilibrio que se establece en el medio acuático una vez emprendida la marcha marítima: "Ya no se trata del conflicto entre el amor y el

---

17 C1 212.

18 C1 213.

19 C1 216.

20 *Ibídem.*

oficio: el amor ya no está del lado de lo que nos subjetiva, sino de lo que nos empuja a la interacción universal".[21]

Nos queda por explorar el tercer nivel de análisis de la imagen-percepción. Después de agotar la definición nominal y sacar conclusiones a partir de la definición real, Deleuze busca una definición "genética" junto a Dziga Vertov, cineasta soviético que le pedía a la cámara "lo real tal como es", al mismo tiempo que recurría al montaje creador.[22] Según Deleuze, Vertov no usa la expresión "lo real tal como es" para referirse a "algo detrás de las imágenes, sino al conjunto de las imágenes en tanto son captadas en el sistema de su perpetua interacción, es decir en un sistema en el que varían por sí mismas y unas en relación con las otras".[23] Esto se opone, evidentemente, a una visión "subjetiva" donde las variaciones ocurren en función de un punto de vista determinado e inmovilizado, tal como el de la visión terrestre sólida; aquello que primero se solidifica en el campo de las imágenes es el "ojo humano". De cierta manera, lo que está en juego aquí es la libertad de lo real con relación al sujeto de la percepción, pues estar inmovilizado es lo contrario de estar libre, al menos en el sentido de movimiento. La libertad de la imagen depende, por tanto, de su independencia de esta visión solidificante.

El cine de Vertov parece poner en práctica las lecciones filosóficas de Bergson que reanima Deleuze. Ganamos en percepción lo que perdemos en movilidad; en ese sentido, quedamos presos del cuerpo. Nuestros ojos casi inmovilizados, apenas pueden girar dentro de su órbita: "todos mis sentidos —escribe Deleuze— pagan su capacidad receptiva con una relativa inmovilización".[24] El cine-ojo no pretende hacer de la cámara un "ojo mejorado", sino alcanzar "una percepción no-humana". Así, el nuevo ojo del cine de Vertov refleja algo del devenir revolucionario deleuziano, por cuanto la conciencia-cámara estaría

21 C1 220.

22 Vertov, D., *Cine-ojo, la vida al imprevisto* [Kino-Glaz, 1924].

23 C1 223.

24 C1 224.

al servicio de la enunciación de la conciencia revolucionaria, haciendo corresponder la universal interacción al proceso de revolución, por oposición al de la dramatización, que nace de la pasión individual y se inscribe en una historia individual. De este modo, el ojo de la percepción total libera la variación universal de las imágenes del dominio que ejerce sobre ellas el ojo humano: "En lugar de que yo capte una imagen —insiste Deleuze— son las imágenes en su interacción las que captan todas las acciones que reciben".[25]

Habría que agregar a esto la libertad del montaje, que es lo que asegura la objetividad de las imágenes. Mejor dicho, al trabajar sobre la propia imagen y no sobre las relaciones entre imágenes, Vertov inventa el "montaje universal", partiendo del género cinematográfico que muestra la imagen en el sistema de la universal variación e interacción: el documental. Era la época en que el cine filmaba *La lluvia* (Ivens, 1929), por ejemplo, mostrando cómo el "estanque se cubre de puntitos con las primeras gotas"; o seguía el camino de una de ellas por un vidrio; o se fijaba en el reflejo de la ciudad sobre el asfalto mojado. Con estas «impresiones ópticas determinadas», el cine quería dejar claro que "la imagen misma es la realidad que vivimos", sean imágenes líquidas (de la lluvia) o un objeto sólido: *El puente de acero* (Ivens, 1928), pulverizado en imágenes por un "montaje rápido de setecientos planos".[26]

Vertov, Bergson y lo real del movimiento

Podríamos preguntar, como lo hacen los críticos, ¿para qué sirven esas imágenes? La respuesta es simple: ¡para nada! Pero aquí está lo interesante. Mientras el objeto sólido tiene su finalidad práctica asegurada, la multiplicación de puntos de vista sobre él —la universal interacción— hace que ya no sirva para nada. La libertad de la imagen,

---

[25] C1 224-225.

[26] C1 226. Deleuze extrae este análisis sobre las películas de Ivens de Balázs, Béla: Balázs, B., *Le cinéma: nature et évolution d'un art nouveau*, París, Payot, 1979, p.167 y Balázs, B., *L'esprit du cinéma*, París, Payot, 1977, p. 205.

por tanto, es incompatible con la utilidad de la percepción, siempre dependiente de un punto de vista orientado por el interés pragmático. Deleuze retoma ahora la tesis bergsoniana que define, por un lado, la percepción en función de la acción, puesto que percibir un objeto es desconsiderar de la imagen integral todo aquello que no nos interesa. La utilidad nos hace recortar de la imagen total lo que es inútil para la acción. Tiene que haber un "centro privilegiado" a partir del cual se dibujen los objetos útiles, así podremos usarlos como "herramientas".[27] En contrapartida, el sistema de la interacción universal no tiene centro perceptivo, de ahí la necesidad de "construir otra percepción", asumida por los cineastas que buscan las imágenes de una "percepción total". Con una frase de Cézanne: "el ojo del pintor no es un ojo humano"; Deleuze sugiere que existe un "ojo anterior al hombre", ya incapaz de ver los colores porque sus ojos ven objetos sólidos como medios para su acción.[28] La cuestión es cómo percibir el mundo anterior al hombre, aun siendo seres humanos. ¿De qué mundo se trata? Deleuze lo describe con otra pregunta: ¿cuántos colores existen en un campo de hierba para el bebé que se arrastra, inconsciente del verde? Construir esta percepción no-humana era el objetivo del ojo-cámara, inmerso en el sistema de interacción universal del verde, para darnos la percepción del mundo sin la mirada humana. El procedimiento vertoviano del "cine-ojo", justamente, consistía en movilizar el punto de vista subjetivo hasta "introducir la imagen en el sistema [objetivo] de la interacción universal", mientras que el procedimiento de *El hombre de la cámara* (Vertov, 1929), por el contrario, era extraer el fotograma de la imagen-movimiento. Esto era completamente nuevo. Ahora no se trata de buscar algo en la imagen-movimiento, sino de trabajar con la imagen inmovilizada (fotograma) y con el intervalo entre los movimientos, que es el "punto singular que depende del fotograma", donde se puede invertir el movimiento, acelerarlo, retrasarlo, sobreimprimir la imagen, etc.

---

27 C1 227.

28 C1 228.

En la *imagen-movimiento*, el movimiento dependía de una "imagen media", es decir, de la proyección de 24 fotogramas por segundo, cuyo efecto para la percepción humana es la "ilusión" de movimiento denunciada por Bergson. Su crítica no se dirigía específicamente al cine, poco desarrollado para esa época, sino que revelaba —tomando al cinematógrafo como modelo— el mecanismo por el cual opera nuestra percepción, al recortar perspectivas fijas de una realidad dinámica. No traten de reconstruir el movimiento con posiciones en el espacio, nos advertía, porque el movimiento es lo que pasa en el intervalo. Deleuze confronta esa crítica con la teoría del intervalo, de Vertov, según la cual "lo real tal como es", está en el intervalo entre movimientos. Del "intervalo entre posiciones" (que caracteriza un movimiento en el mundo real) pasamos al "intervalo entre movimientos" (que Vertov comienza a manipular en el mundo cinematográfico). En el contexto de la crítica bergsoniana, el cine no podía "reconstituir el movimiento" ni darnos el "movimiento real", sino una "ilusión de movimiento". La imagen-movimiento, por tanto, era una ilusión con relación a un real que escapa al cine. No obstante, en la perspectiva deleuziana, lo que es artificial son los procedimientos técnicos del cine, que sin embargo construye una imagen-movimiento como un "movimiento perfectamente real". A partir de ahora, veremos cómo Deleuze transforma esa crítica, dejando de lado la pretensa ilusión relacionada con una realidad extra cinematográfica, para señalar una ilusión que se relaciona con la realidad misma del cine. Este cambio de perspectiva se da bajo una "triple superación": (1) De la imagen media-movimiento al fotograma; (2) Del movimiento hacia el intervalo; (3) De la cámara y del montaje ordinario (relación entre imágenes) al montaje que opera sobre el fotograma (la imagen misma), manipulando el movimiento.

La percepción molecular

Por eso, dirá Deleuze, el fotograma es la "imagen molecular" del cine; es ya otra percepción, no la percepción de la imagen media-movimiento, que es "molar". En cuanto la "percepción molar" destaca objetos

sólidos por su utilidad, como lo hace el cine con la imagen media-movimiento; la percepción molecular nos da "lo real tal como es", a través del fotograma-intervalo (fotograma-parpadeo). Los estados moleculares se descubren detrás de los estados molares, así como los fotogramas parpadeantes se destacan de la imagen media-movimiento. Para explicar esto, Deleuze recurre a la distinción que hace la física entre los tres estados de la materia: sólido, líquido y gaseoso; que corresponden a tres grados de libertad de la percepción: cuanto más esta se aleja de la imagen sólida (percepción molar humana), más se libera la percepción molecular, cuyo ápice es la imagen gaseosa.

Nos cruzamos, entonces, con el eje "Libertad y determinismo". Al final, como postulaba Bergson en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, la libertad admite grados, por eso convive con el determinismo causal que rige en la naturaleza. Ciertos fenómenos, o modalidades de acción, adquieren más libertad que otros, y ya no permanecen anclados al determinismo. Esta conquista gradual de la libertad se observa en el análisis deleuziano de los estados de la materia, que también se aplica al estatuto de la imagen.

En estado sólido, las moléculas no son libres para desplazarse, porque reciben la acción de las otras moléculas que las mantienen confinadas en aglomerados sólidos (como los que configuran la mesa). Las moléculas vibran alrededor de una posición media, de la cual no se separan mucho por fuerza de la presión que ejercen las demás. Para deshacer los sólidos, habría que sumergirlos en agua, o bien, calentarlos. En estado líquido, las moléculas "han conquistado un grado suplementario de libertad".[29] Lo que confiere este rango más amplio al estado líquido es el hecho de que las moléculas se desplazan unas entre otras en disposición de flujo. El estado gaseoso es tercer grado de libertad, en el cual las moléculas obtienen una "libre trayectoria media". Este alto grado de libertad molecular corresponde al "movimiento aleatorio de partículas microscópicas" que describe la física en

[29] C1 233.

su “teoría cinética de los gases”.[30] Deleuze nos trae de vuelta al cine para recordar que “el sistema total objetivo” ya tenía su expresión en las imágenes líquidas de la escuela francesa de entreguerras. Sin embargo, esto permanece en el ámbito de la imagen media-movimiento y sólo se sobrepasa con el “trabajo de extracción del fotograma” que realiza el “cine parpadeante” de la imagen gaseosa.

La conquista de una “percepción molecular” requiere libertarse del flujo de agua corriente para poner en foco el “estado del gas”. Este “nuevo ojo” tendrá a su favor las técnicas del cine experimental: el bucle, la refilmación, la textura granular (molecular), el quemado del fotograma (liberación de moléculas) y el “juego de colores extraordinarios” que esto produce, así como el devenir de una materia en fusión. Deleuze ilustra el pasaje de una percepción líquida (una nadadora) a una percepción gaseosa (provocada por el quemado del fotograma), con la película *Bardo follies* (George Landow, 1967), que supuestamente culmina en una percepción molecular, aquello que nos daría el ojo no-humano. Además de la marcada influencia de Vertov en el cine experimental americano, Deleuze ve en este filme la intención de construir con el cine una “percepción molecular”, en la cual será captado el elemento genético de la imagen-movimiento. A diferencia de las imágenes líquidas o sólidas, esta “micropercepción” sólo se da en la “percepción gaseosa”, estado en el que las moléculas tienen “libre trayectoria, un libre recorrido medio”.[31]

Conclusiones

Nos preguntábamos al iniciar este trabajo si había una manera de percibir “no-humana”, lo que supone la existencia o la creación de un “ojo no-humano”. Es lo que Deleuze parece encontrar en la percepción molecular en tanto elemento genético de la imagen-movimiento. Al mismo tiempo, verificamos de qué manera el cine de Vertov apunta la

---

30 C1 234.

31 C1 242.

dirección del nuevo tipo de imagen: la imagen-video, que no será más analógica (rollo de cámara, revelado de negativos, fotogramas), sino codificada en la imagen digital (*bit*, *pixel*, *photoshop*). Entre tanto, el procedimiento del cine "estructural" que marca el pasaje al estado gaseoso de la imagen se da en los siguientes términos: primero, la pantalla se llena con el fotograma en llamas, desintegrándose en cámara lenta hasta dejar la imagen con textura granular; después el celuloide se derrite en sucesivas series de refilmación sobre la pantalla, que la hacen "palpitar y consumirse" como si la propia película se estuviera muriendo; finalmente, la pantalla se divide en burbujas de aire en el agua, filmadas con microscopio.

Una línea de fuga invisible conecta esta descripción con la imagen de la famosa escena de *Bastardos sin gloria* (Tarantino, 2009), en la que se queman los rollos de filme (millones de fotogramas) atrás de la pantalla que proyecta una imagen "revolucionaria". Es la cara de la dueña del teatro (Shosanna), anunciándole al público nazi (con Hitler y el alto escalón) que todos van a morir. Arde la pantalla, la platea, todo. Ella misma y el negro que prende el fuego con su cigarrillo también mueren en el incendio, típico de las "películas de venganza" de Tarantino.[32] Estas imágenes, en el sentido que veníamos trabajando, ¿son liberadoras de una conciencia revolucionaria? Ustedes pueden poner lo que quieran ahí adentro: un gato, un pato, lo que sea. En Brasil han hecho un montaje, usando la foto de la Cámara de diputados el día de votación del *impeachment* contra Dilma Rousseff. Uno de los puntitos microscópicos que aparece en la imagen debe ser Jair Bolsonaro homenajeando al coronel Ustra, que había torturado a la propia Dilma durante la dictadura militar.

De esta manera, se entrelazan algunas cuestiones sugeridas por este análisis. En primer lugar, notamos cómo la crítica bergsoniana de la ilusión, representación o percepción del movimiento (24

32 Pachilla, P., "La *imagen-palimpsesto*. El cine en segundo grado de Quentin Tarantino", en: Gutiérrez, E. (Comp.), *Los caminos de la imagen: aproximaciones a la ontología del cine*, Buenos Aires, Prometeo, 2016, p.71.

imágenes por segundo) es transformada por Deleuze en su interpretación del cine revolucionario de Vertov, también de expresión bergsoniana, pero con destaque para la creación, la invención y la experimentación que tienen repercusión en el cine convencional. Además, nos preguntamos hasta qué punto se podría vincular la percepción molecular con la respuesta deleuziana para lo que es "ser de izquierda".[33] Si esto es una "cuestión de percepción", ¿cómo alterar el modo perceptivo de un individuo? ¿Y el de un pueblo? Dejaremos el enigma para un próximo trabajo.

---

33 En la célebre entrevista con Claire Parnet, Deleuze nos sorprende: "La cuestión de percepción es la siguiente: ¿qué es no ser de izquierda? No ser de izquierda es, en cierto modo, como una dirección postal: partir de sí, la calle en la que uno está, la ciudad, el país, los demás países, cada vez más lejos, ¿no? Uno comienza por sí mismo, y en la medida en que uno es privilegiado, que uno está en un país rico, uno piensa: bueno, ¿cómo hacer para que la situación dure? Uno sabe perfectamente que hay peligros, que todo aquello no puede durar, que es demasiado, que es demasiado demencial [...]. Ser de izquierda es lo contrario: es percibir. Dicen que los japoneses perciben así. No perciben como nosotros, perciben primero el contorno... Entonces dirían: el mundo... el continente, pongamos: Europa, Francia, etc., la *rue de Bizerte*, ¡yo! Es un fenómeno de percepción, uno percibe en primer lugar el horizonte, uno percibe en el horizonte" (Boutang, Pierre-André. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Paris, Les Éditions Montparnasse, 2004) (la traducción es propia).

Bibliografía

Balázs, B., *Le cinéma: nature et évolution d'un art nouveau*, París, Payot, 1979.

---, *L'esprit du cinéma*, París, Payot, 1977.

Bergson, H., *Matière et Mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), *Œuvres*, Édition du centenaire, Paris, PUF, 1959 [*Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, trad. por P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2006].

---, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Œuvres*, Édition du centenaire, Paris, PUF, 1959.

Boutang, P.-A., *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Paris, Éditions Montparnasse, 2004.

Deleuze, G., *Différence et répétition*, París, PUF, 1968 [*Diferencia y repetición*, trad. por Delpy y Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2017].

---, *L'image-mouvement. Cinéma 1*, París, Les éditions de minuit, 1983 [*La imagen-movimiento: estudios sobre cine 1*, trad. por I. Agoff, Buenos Aires, Paidós, 2018].

---, *L'image-temps. Cinéma 2*, París, Les éditions de minuit, 1985 [*La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2*, trad. por I. Agoff, Buenos Aires, Paidós, 2016].

---, *Cine I: Bergson y las imágenes* (Clases), trad. por S. Puente y P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2009.

Mitry, J., *Esthétique et psychologie du cinema*, II [*Estética y psicología del cine*, 2 vol., trad. por R. Palacios More, Madrid, Siglo XXI, 1978].

Pachilla, P., "La *imagen-palimpsesto*. El cine en segundo grado de Quentin Tarantino", en Gutiérrez, E. (Comp.), *Los caminos de la imagen: aproximaciones a la ontología del cine*, Buenos Aires, Prometeo, 2016.

Pasolini, P., *Empirismo erético*, Milán, Garzanti, 2000 [*Empirismo herético*, trad. por E. Nicotra, Córdoba, Brujas, 2005].

Whitehead, A., *Proceso y realidad*, trad. por J. R. Armengol, Buenos Aires, Losada, 1956.

Sobre la construcción del sentido común, el sistema democrático y la libertad

Georgina Bertazzo (UBA)

Una idea tan frecuente como el sentido común juega un papel fundamental en *Diferencia y repetición*. En muchas oportunidades esta noción se relaciona con el ámbito gnoseológico. Sin embargo, en Deleuze, está íntimamente conectada con la cuestión política. En el sistema democrático y en particular en el período electoral es habitual que muchos actores recurran a presupuestos tales como qué significa pensar, los valores que debemos defender o el concepto de república. Dichos elementos generalmente se inscriben en el llamado sentido común. Ahora bien, pocas veces se explicita de qué estamos hablando cuando nos referimos a este sentido. Por tanto, en relación a estas ideas surgen algunos interrogantes: ¿existe una racionalidad en este sentido? ¿Quién lo construye? ¿Es una construcción colectiva? ¿Hay una relación entre el sentido común y nuestras decisiones políticas? ¿Responde a intereses que van en contra de la conservación de nuestra propia vida?

Spinoza afirma en el *Tratado político*:

> [...] a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas. Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le per-

> tenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. Pues, aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza [...].[1]

Hoy es imperioso entender, y para ello tomaremos como guía en este análisis el capítulo tres de *Diferencia y repetición* donde Deleuze expone detalladamente ocho postulados que muestran el funcionamiento de estos presupuestos, las causas bien determinadas, fundamento de nuestro pensamiento basado en la representación. Ellos son: (1) la buena naturaleza del pensamiento y la buena voluntad del pensador (2) el sentido común y buen sentido (3) el reconocimiento como modelo (4) la representación (5) el error (6) la designación como el lugar de la verdad (7) el método de calco de los problemas a partir de soluciones y por último (8) la subordinación del aprendizaje al saber.

1. Los postulados

El pensamiento es una facultad natural y por esa razón posee una buena naturaleza. Este es el postulado central de la imagen dogmática. Asimismo, el pensamiento está dotado para lo verdadero y nos desviamos del recto camino cuando somos seducidos por fuerzas extrañas, como cuerpos, pasiones o intereses sensibles, que nos obligan a tomar lo falso por verdadero.[2]

Hay una conexión entre el segundo y tercer postulado, si tenemos en cuenta que el modelo del reconocimiento se define como el ejercicio concordante de las facultades sobre un objeto que se supone el mismo. El famoso ejemplo cartesiano del trozo de cera basta para ilustrar este modelo. La concordancia entre las facultades garantiza que

1 TP 276. Trad cast.: 80-81. Cito según la siguiente traducción: Spinoza, B., *Tratado político*, trad. por Atiliano Dominguez, Madrid, Alianza, 1986.

2 NePh. 118. Trad. cast.: 146. Cito esta la siguiente traducción: Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. por Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1998.

sea el mismo objeto, visto, recordado, imaginado, tocado. Cada una de ellas tiene un aporte específico, más se requiere de una colaboración simultánea de todas las facultades para reconocer lo dado. Pero la concordancia y la colaboración no son suficientes; la unidad subjetiva es condición de posibilidad del reconocimiento y de la identidad objetiva. Tanto Kant como Descartes, el primero con la apercepción trascendental y el segundo con el *Cogito*, postulan como fundamento la unidad del sujeto pensante. La concordancia entre las facultades que mencionamos anteriormente, y que tiene como modelo el reconocimiento, es lo que Deleuze define como sentido común. Es la norma de identidad, mientras que el buen sentido es la norma de repartición. El sentido común aporta la forma y el buen sentido determina el aporte de cada facultad, es decir, cualifica al objeto cualquiera. Este objeto cualquiera universal no es lo dado. Nos encontramos siempre con un objeto específico,[3] razón por la cual el buen sentido será aquel que propicia la distribución e igualación de las diferencias para anularlas; junto con la complementaria actividad del sentido común que gestiona la asimilación y la semejanza. Ambos conceptos constituyen las dos mitades de la *doxa.* Dicho concepto ha sido rechazado por toda la filosofía. Sin embargo, ella toma lo esencial, abstrae el contenido empírico, pero conserva el modelo y el uso de las facultades.

Hasta aquí debemos aclarar que no hemos progresado, ni hemos logrado más que universalizar conformidades. Para explicar el pensamiento se han tomado ejemplos banales e insignificantes que evidentemente constituyen actos de reconocimiento; ahora bien ¿podemos afirmar que eso es pensar? Ciertamente, con el modelo de la imagen del pensamiento no sólo reconocemos un objeto, sino que reconocemos valores que determinarán las distribuciones realizadas por el buen sentido. Las valoraciones que atraviesan los objetos son puntos de vista de los cuales se deriva su valor intrínseco. Aquí De-

[3] El objeto siempre está individuado, se recorta de los campos de individuación. Ahora bien, se parte de esa diferencia tanto en el objeto como en el yo, pero gracias a la operación del sentido común y su repartición tienden a uniformarse e igualarse perdiendo la potencia y la diferencia inicial.

leuze en alianza con Nietzsche afirma: “¿qué es un pensamiento que no perjudica a nadie, ni al que piensa ni a los otros?”.[4] El pensamiento fuerza a las facultades porque nos aparta del modelo del reconocimiento. Procura conservar estos valores aun cuando parezcan nuevos; y eso es así porque la supuesta novedad no deja de enmascarar una reformulación de las luchas voluntarias que tienen como objetivo último atribuirse valores establecidos. El verdadero pensamiento, el que afirma la diferencia, es aquel que nos violenta y nos aparta de los sentidos impuestos por las clases dominantes. Nos enfrenta con las diferentes fuerzas que se apoderan de los fenómenos y nos muestra la pluralidad de sentidos coexistentes en un mismo objeto.

Siguiendo esta idea, no podemos hablar de error. Deleuze celebra la iniciativa kantiana de sustituir la noción de error por la de ilusión. Pero esta ilusión aún reconoce una buena naturaleza y un uso legítimo comandado por el sentido común. El error sigue estando:

> [...] a favor de aquello de lo que se aparta, a favor de una rectitud, de una buena naturaleza y de una buena voluntad de quien se dice que se equivoca. Por lo tanto, el error rinde homenaje a la “verdad” en la medida en que, no teniendo forma, da a lo falso la forma de lo verdadero. El pensamiento no sólo toma prestado el ideal de una “ortodoxia”, el sentido común no sólo encuentra su objeto en las categorías de oposición, de similitud, de analogía y de identidad, sino que es el error en sí mismo el que implica esa trascendencia de un sentido común sobre las sensaciones, y de un alma sobre todas las facultades a las que determina a colaborar en la forma de lo Mismo.[5]

Este sentido como elemento puro de la imagen del pensamiento atraviesa todas las facultades, también la sensibilidad. Todo está colonizado por la representación. El cuádruple grillete: la identidad del concepto que constituye la forma de lo mismo, la oposición de los predicados, la analogía que establece las relaciones entre conceptos

---

4 DR 210. Trad. cast.: 177. Cito esta obra según la traducción de M. S. Delpy y H. Beccacece, referida en la Bibliografía.

5 DR 192. Trad. cast.: 228.

y objetos por medio de la repartición en el juicio, por último, la semejanza como condición de posibilidad de la continuidad en la percepción; son las cuatro figuras que disipan a la diferencia en el no-ser e impiden que suba a la superficie.

En el sexto postulado Deleuze señala la relación de lo verdadero y lo falso con la designación. Ella es la forma lógica del reconocimiento e instaura la idea de la verdad como adecuación. El sentido ocurre cuando se designa al objeto correcto y esto se explica según la imagen del pensamiento con teorías como el innatismo o la reminiscencia en las que se anula la potencia genética de la verdad entendida en términos de producción y creación de valores.

El problema central que encontramos en todos los postulados es el mecanismo de elevar lo empírico a lo trascendental. Escribe Deleuze que "es menester dejar de calcar los problemas y las preguntas sobre las proposiciones correspondientes que sirven o pueden servir de respuestas."[6] Según la imagen dogmática los problemas desaparecen en las soluciones pues el pensamiento tiene como objetivo resolver situaciones. Aun Kant, siendo el filósofo que advirtió el carácter problemático y problematizante de la Idea, no pudo escapar al sentido común porque continuó con la vieja tradición de emparentar las soluciones con la verdad. En este mismo sentido, Deleuze define a las Ideas como problemáticas, pero se aleja del pensamiento tradicional cuando comprende que resolver el problema no significa agotarlo. En este sentido, sostiene: "resolver siempre es engendrar las discontinuidades sobre el fondo de una continuidad que funciona como Idea."[7] Por último, y en relación con la persistencia de los problemas, afirma que aprender es componer en relación con la experiencia, porque el verdadero aprendizaje es involuntario, en contraposición al saber que remite a la posesión de reglas para solucionar problemas o a la captación de la generalidad de un concepto.

6 DR. 204 Trad. cast.: 240.

7 DR. 212 Trad. cast.: 248.

2. Valores y sentido común

Ante estos postulados tenemos dos caminos: podemos analizarlos desde una perspectiva crítica de la historia del pensamiento o podemos reflexionar acerca de las consecuencias políticas de estas ideas. Desarticular el "todo el mundo sabe que" es la tarea de nuestro tiempo. El análisis del sentido común nos permitirá echar luz sobre los significantes vacíos que construye la subjetividad neoliberal.

El mundo de la representación tiene un origen moral. La aniquilación del simulacro y la maldición de la diferencia tienen como objetivo instaurar valores y establecer jerarquías. Pero ¿qué valores? ¿Quién los instaura? ¿Quien ejerce el poder? Foucault en la misma línea que Deleuze dice:

> Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su "política general de la verdad": es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.[3]

La clase dominante produce los valores que construyen el sentido común. En estos últimos años hemos visto circular consignas o discursos que en otro momento histórico eran impensables. Es evidente que se legitiman otras políticas de la verdad. No obstante, allá por el 2015, nos aseguraban que cambiarían aquello que estaba mal y conservarían lo que se había hecho bien. *Prima facie* ¿quién puede no estar de acuerdo con esta consigna? Pero, un momento, ¿qué es el bien y el mal? ¿Podemos afirmar que las masas no fueron engañadas? El aparato mediático produjo el deseo, lo codifico y lo hizo consciente. Entonces acontece el voto, el ejercicio de la soberanía popular. ¿Y qué ha pasado? Avanza el neoliberalismo colonizador por sobre los go-

---

3 Foucault, M., *Microfísica del poder*, trad. por Alvarez-Uría, F., & Varela, J., Madrid, La Piqueta, 1979.

biernos populares que supimos conseguir. Es curioso, Deleuze opone lo importante, lo notable, lo singular a la verdad, noción propia de las elites conservadoras.[9] Sin embargo, estas elites y el poder mediático interpretaron a la perfección cuáles eran estos puntos notables y pusieron estas singularidades al servicio de la despotenciación política. Han interpretado y utilizado este pasaje deleuziano con el fin de segmentar lo importante para cada uno de nosotros en pos de sus inescrupulosas ganancias.

La imagen dogmática lleva a la *doxa* a un nivel racional, o como afirma Hegel, el sentido común extrae singularidades de lo absoluto. Lo absoluto como sentimiento y la verdad como razón en estado parcial, gracias al carácter distribuidor del buen sentido. Distribuye y conjura la diferencia con el fin de prever, de conservar su distribución sedentaria. Esta misión se lleva a cabo gracias a la administración de los flujos que realiza el buen sentido en cooperación con la tarea de reconocer e identificar que fue asignada al sentido común. Como afirma Deleuze, esto funciona para el reconocimiento de un objeto o con ejemplos pueriles. Una muestra de aquellas ideas son frases del tipo “la economía de un país es igual a la de su hogar”, en donde se evidencia el tratamiento de cuestiones sumamente complejas reducidas a ejemplos cotidianos.

El verdadero pensamiento aparece cuando no acontece esa concordancia entre las facultades. La Idea recorre todas las facultades, pero en un uso trascendente, por ello se produce como un “acuerdo discordante”.[10] Se transmite entre las facultades la violencia que esta Idea genera, se transmite la diferencia.

---

9 Las *Fake news*, el marketing digital y análisis de *big data* para segmentar la información se constituyeron como las exitosas herramientas de Cambiemos hasta las elecciones primarias de 2019 donde se evidenció la derrota del modelo neoliberal y su voracidad.

10 DR. 190 Trad. cast.: 224.

3. Conclusión

Podríamos hacer una lectura de los aparatos ideológicos del estado, reflexionar acerca de cómo los medios de comunicación influyen sobre el votante. Pero, como atinadamente señala Roque Farrán en su artículo de la última edición de la revista Ideas, titulado "Cuando la vida está en riesgo: hablar en nombre propio (contra la subjetividad troll)", es preciso ahondar en la desconexión que existe con las vivencias concretas de bienestar y expansión de derechos que responde a la proliferación de los discursos e imágenes repetitivas de los medios hegemónicos. Allí hay algo más profundo, algo que va más allá de la carne; por eso nos preguntamos: "¿Quién tiene la culpa? Nuevamente, ¿hemos sido engañados?". Dice Deleuze en *Diferencia y repetición*: "La cobardía, la crueldad, la bajeza, la necedad (la *bêtise*) no son simplemente potencias corporales o hechos de carácter y sociales, sino estructuras del pensamiento como tal."[11] La necedad nunca es la del otro y la pregunta por la culpa debe ser una pregunta trascendental. Una pregunta que anima nuestra piadosa facultad y anima a nuestras facultades a su ejercicio trascendente. No es el error, sino la necedad propiamente humana. El derrumbe de la imagen del pensamiento permite que las Ideas broten por la fisura. Una vez más, como afirmaba Spinoza al comienzo, debemos ser capaces de comprender la posibilidad de la disolución de lazos, la crueldad, la necedad; para no asistir al eterno retorno de lo mismo. La idea que pone en marcha la facultad de sociabilidad coexiste con su aspecto real gracias a la *diferenciación* que actualiza esa virtualidad.[12] Por lo tanto, tenemos un correlato real de ese ámbito virtual donde se producen los problemas.

Nuestro problema será crear otros coordenados, otros dispositivos colectivos para repensar el lugar de las corporaciones mediá-

---

11 DR, 196 Trad. cast.: 232.

12 "[...] es preciso, por el contrario, llevar ese descubrimiento al nivel trascendental; y considerar los problemas, no como «datos» (data), sino como «objetividades» ideales suficientes que implican actos constituyentes e investidores en sus campos simbólicos. Lejos de concernir solamente a las soluciones, lo verdadero y lo falso afectan ante todo a los problemas." DR, 206. Trad. cast.: 243

ticas y nuestra responsabilidad como ciudadanos. Producir nuevas herramientas de reconexión con las vivencias. Porque "tal vez, como afirma Deleuze en una entrevista con Toni Negri, tal vez la palabra, la comunicación, están podridas. Están penetradas completamente por el dinero, y no por accidente, sino por naturaleza. Por eso, es necesaria una desviación de la palabra. Crear siempre ha sido una cosa distinta que comunicar."[13] Adjunción y condensación. Romper con el ejercicio empírico de las facultades, experimentar lo indeterminado y extraer otras singularidades que determinarán nuevas condiciones del problema. Y para ello son necesarios a la vez creación y pueblo.

13 Deleuze, G., *Conversaciones*. trad. por Jose Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 1996, p. 148. Esta entrevista fue publicada inicialmente en francés en la revista *Futur Antérieur*. Nro. 1, 1990 y luego en el libro *Pourparlers*. Minuit, 1990.

Bibliografía

Deleuze, G., *Conversaciones*. trad. por J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 1996.

---, *Diferencia y repetición*, trad. por M. S. Delpy y H. Beccacece, Madrid, Amorrortu, 2009.

---, *Nietzsche y la filosofía*, trad. por C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1998.

Ferreyra, J. (Comp.), *Intensidades Deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La Cebra, 2016.

Foucault, M., *Microfísica del poder*, trad. por Alvarez-Uría, F., y Varela, J., Madrid, La Piqueta, 1979.

Gaudio, M., Solé, J., y Ferreyra, J. (Eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018.

Roque, F., "Cuando la vida está en riesgo: hablar en nombre propio (contra la subjetividad troll)", *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* , N° 9, 2019, pp. 167- 172.

Santaya, G., *El cálculo trascendental Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, RAGIF ediciones, Buenos Aires, 2017.

El problema con la noción de “cuerpos más simples”: Spinoza, Deleuze y la física cuántica

Raimundo Fernández Mouján
(UBA-VRIJE UNIVERSITEIT BRUSSSEL)

La historia de la física no es solamente una secuencia de descubrimientos experimentales y observaciones, seguidas por su descripción matemática; es también una historia de conceptos. Para una comprensión de los fenómenos la primera condición es la introducción de conceptos adecuados. Sólo con la ayuda de conceptos correctos podemos realmente saber lo que ha sido observado.

Werner Heisenberg

Como para tantas otras cosas, para pensar la relación entre física y filosofía, sirve volver a los griegos. Cuando Aristóteles habla de “los primeros que filosofaron”, los llama *físicos* (*physikoi*), y esto porque el objeto del conocimiento para estos pensadores, aquello en lo que centraban su actividad intelectual, era la *physis*. Se trata de un término que se suele traducir por *naturaleza* y que engloba tanto aquello a lo que referimos cuando decimos algo como “la naturaleza de la realidad” (es decir, naturaleza como *esencia*), como también, en un sentido extensivo, a la naturaleza en cuanto el conjunto de la realidad en el que estamos inmersos. La *physis*, para estos griegos, la realidad, se presentaba como algo dinámico y cambiante, pero que al mismo tiempo respondía evidentemente a un orden, un criterio, un elemento, que de algún modo gobernaba sin fin ese dinamismo. Dar cuenta de los principios que gobiernan la naturaleza era el objetivo del conocimiento

para ellos. Un conocimiento que vale por muchos, como dirá Heráclito. Como *physis* es naturaleza, si queremos también podemos traducir el término con que Aristóteles llamaba a estos filósofos como "naturalistas", y a uno le viene a la mente que todavía hace no tantos siglos lo que hoy llamamos física era también llamado *filosofía natural*. Física o filosofía natural, entonces, y un mismo objetivo que nunca envejece: comprender y expresar el orden que se despliega constantemente en la naturaleza, inteligir, como dirá Heráclito, el *lógos* de la *physis*. Pero si todavía hace menos de dos siglos tomábamos en serio la posibilidad, por ejemplo, de una física especulativa, hoy esa relación entre física y filosofía parece haber cambiado, y un empirismo algo ingenuo nos hizo creer que el rol del concepto en las ciencias naturales es algo secundario, una "interpretación" que, si queremos —y si no queremos no hace falta—, podemos agregarle a una teoría. ¿Por qué este rechazo a la especulación en la física? Sin profundizar demasiado, pero también sin mucho riesgo de equivocarnos, podemos decir que una evidente causa es el inédito éxito que tuvo la física clásica (la mecánica de Newton y el electromagnetismo de Maxwell), su increíble poder explicativo, que incluso hizo pensar a muchos durante bastante tiempo que contábamos ya con la explicación física definitiva. Esto produjo —y es algo que vemos aún hoy— que una determinada filosofía natural se volviese sentido común para los físicos, y que por lo tanto sus principios metafísicos quedaran directamente presupuestos, tomados inconscientemente por evidencias que no requieren análisis. No hay especulación necesaria porque en el fondo *ya sabemos* lo que es la realidad, ya contamos con una representación suya que pasa por obvia. Por otro lado, y más recientemente, otra causa evidente de esta situación es la influencia que ejerció y sigue ejerciendo el positivismo lógico en nuestro pensamiento científico. Según los positivistas, las teorías científicas consistían en la correcta relación de dos tipos de términos: los *términos empíricos*, es decir lo dado experimentalmente, y los *términos teóricos*, entendidos ahora como la traducción de los términos empíricos en proposiciones simples. Las consideraciones conceptuales eran entonces desalojadas de su lugar fundamental en la constitución de las teorías científicas, y pasaban a cumplir un rol

secundario, incluso optativo: el de ofrecer un "relato", una interpretación en el sentido de una imagen que, si queremos, podemos agregar para quedarnos más tranquilos, pero que no hace a lo esencial de las teorías. Pero todo lector de la filosofía moderna sabe muy bien que difícilmente la observación (los "térmicos empíricos) pueda ser tomada por algo "dado". Y por eso no debería sorprender que, al asumir esa noción ingenua de la observación, a gran parte de los desarrollos científicos contemporáneos (que esencialmente siguen aferrados a los parámetros del positivismo), por lo menos en física, se les cuele sin que se den cuenta una metafísica que por supuesto no asumen explícitamente. Intentaron desalojar a la especulación de las teorías científicas y sin embargo esta se les filtró en la observación misma. Quisieron dejar de ser metafísicos y sin darse cuenta se volvieron no sólo metafísicos sino además dogmáticos. Como le recordó alguna vez Einstein a un joven Heisenberg: "sólo la teoría dice lo que puede ser observado".[1] Y acá las dos causas se encuentran, porque esa metafísica presupuesta es claramente la metafísica que informa la física clásica.[2] Un paradójico empirismo que se cree libre de metafísica y que, sin embargo, supone una cosmovisión sustancialista en la observación misma. Tenemos, por ejemplo, en un experimento de cuántica, una observación, un "clic" en un detector, y asumimos que contra el detector chocó una partícula. Como resulta claro, ninguna partícula fue observada, sino que el atomismo fue simplemente supuesto. Y lo peor es que esta presuposición se hace, contra toda evidencia, respecto de una teoría física que exhibe en su formalismo aspectos como la superposición, el entrelazamiento, el principio de indeterminación, entre otras cosas, es decir que refiere a algo que ya no cumple de ninguna manera con los parámetros de una partícula, de una sustancia

---

1 Citado en: Heisenberg, W., *Physics and beyond. Encounters and conversations*, New York, Harper & Row, 1971, p 63 (la traducción es nuestra).

2 En otro texto por salir analizamos más en detalle esta extraña y paradójica combinación entre metafísica sustancialista y positivismo, a la que llamamos, buscando explicitar la contradicción, "sustancialismo sofístico" (De Ronde, C. y Fernández Mouján, R., "Elementos para una filosofía relacional de la física cuántica. Más allá del sustancialismo y del empirismo positivista", en *Quaderni Materialisti* (en prensa)).

actual, independiente, ubicada de forma perfectamente determinada en el espacio-tiempo. La presuposición sustancialista se vuelve directamente un obstáculo para cualquier comprensión consistente de la teoría cuántica pero, dado que la especulación fue desalojada, no se cuenta con las herramientas para analizar y transformar esa suposición que obstaculiza. En cualquier caso, esa primera y rápida alusión a la cuántica, que vamos a retomar enseguida, sirve para evidenciar cuáles son esos principios metafísicos presupuestos en la representación actual del mundo físico: como dijimos, se trata de una metafísica sustancialista. Más específicamente, podemos caracterizarla a partir de las diferentes filosofías que tuvieron una evidente relación con esa representación: en primer lugar, como resulta evidente, encontramos la filosofía atomista, una filosofía que buscaba salvar al materialismo del absurdo de la infinita divisibilidad (que se encargaba de señalar ya Zenón de Elea) al postular cuerpos simples que ya no pueden dividirse, así como un vacío, un no-ser en el que tales cuerpos circulan y se combinan, conformando así en su sumatoria el conjunto de lo real; también podemos citar como fundamentales en esta cosmovisión a la ontología y la lógica aristotélicas, que permitieron un atisbo de permanencia y determinación en el pensamiento acerca de la realidad sensible, que para los pensadores griegos se presentaba como en constante devenir. El desarrollo aristotélico en relación al aspecto formal (y actual) de los entes hizo posible un discurso científico sobre los objetos sensibles. La física de Newton tomó como marco el desarrollo aristotélico, aunque desalojando de la descripción de las entidades físicas el aspecto potencial que en Aristóteles resultaba aún fundamental; y finalmente, no se puede dejar de mencionar a la filosofía kantiana que, proponiendo una nueva objetividad, ahora situada en el ámbito trascendental, permitió salvar a la ciencia del escepticismo que amenazaba con hundirla, y así legitimó como universales (en el sentido de trascendentales) los principios de la física clásica (por ejemplo, el espacio y el tiempo universales de la mecánica newtoniana), así como las categorías aristotélicas. En cualquier caso, con una metafísica sustancialista queremos decir: una representación del mundo

como hecho de sustancias independientes, separadas, que tienen entre sí relaciones de exterioridad, y que en su sumatoria componen el conjunto de la realidad.

Sabemos que la cosmovisión sustancialista no es objeto de ningún consenso en la historia de la filosofía, y que siempre se le señalaron sus problemas, se le opusieron otras representaciones. Pero en la física, como se dijo, esta se volvió sentido común. Por lo menos hasta comienzos del siglo XX, cuando apareció una teoría que ya no parecía poder ser reducida a ese esquema: la física cuántica. Tomemos sólo un ejemplo de la incompatibilidad entre el sustancialismo y la teoría cuántica: el entrelazamiento. Este extraño fenómeno aparece por primera vez bajo la forma de un *Gedankenexperiment*, un experimento pensado, en un artículo cuyos autores son Einstein y dos de sus alumnos, Boris Podolsky y Nathan Rosen, y que pasó a ser conocido —por las siglas de estos— como el artículo de *EPR*. Pero para presentarlo de forma sintética en realidad más nos sirve citar a Schrödinger, quien le puso su nombre al fenómeno:

> Cuando dos sistemas, de los cuales conocemos los estados por sus respectivas representaciones, entran en interacción física temporaria a causas de fuerzas conocidas, y cuando luego de un tiempo de influencia mutua estos sistemas se separan nuevamente, entonces ya no pueden ser descriptos de la misma manera que antes, esto es, dotando a cada uno de una representación propia. Diría que este es no uno más entre otros sino el rasgo característico de la mecánica cuántica, aquel que obliga su diferenciación total respecto de las líneas clásicas de pensamiento. Por la interacción, las dos representaciones (o funciones de onda ψ) han quedado entrelazadas.[3]

Dos "sistemas" cuánticos que interactuaron y quedaron entrelazados, una vez nuevamente separados ya no pueden entenderse de forma separada. El entrelazamiento persiste a pesar de la separación.

---

3 Schrödinger, E., "Discussion of Probability Relations between Separated Systems", *Mathematical Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, 31, 1931, pp. 555-563. La traducción es nuestra.

Tanto Einstein como Schrödinger presentan en realidad al entrelazamiento como un problema, y no tanto como un aspecto positivo, descriptivo respecto de la teoría. Lo que están señalando es que hay algo que no parece funcionar en la nueva teoría cuántica. Einstein, en particular, es enfático al respecto y usa el caso del entrelazamiento para afirmar que la teoría cuántica está incompleta, y que debe ser posible completarla para reestablecer una representación de la realidad física que no caiga en estas extravagancias. Pero esta resistencia de Einstein no es mero capricho, no es una reacción irreflexiva. Einstein era perfectamente consciente de que el entrelazamiento suponía una ruptura respecto de un parámetro fundamental de la representación clásica de la realidad física, un parámetro sin el cual, según él, no hay posibilidad de física alguna. Estamos hablando de la *separabilidad*. Einstein insiste una y otra vez, luego del artículo de EPR, en que el problema con la cuántica, aquello que demuestra su incompletitud, es su violación de la separabilidad. Con separabilidad queremos decir: el postulado según el cual la separación espacial es marca de una separación ontológica, una independencia existencial. La separabilidad, afirma Einstein, es un aspecto esencial, irreductible, de toda representación física teórica:

> Si uno se pregunta qué es característico del mundo de las ideas de la física, independientemente de la teoría cuántica, lo primero que le llama la atención es lo siguiente: los conceptos de la física se refieren a un mundo externo real, es decir, son ideas de cosas (como cuerpos, campos, etc.) que pretenden tener una "existencia real", independiente de los sujetos que las perciben, ideas que, por otra parte, han sido llevadas a tener una relación tan segura como sea posible con las impresiones sensoriales. Es característico de estas cosas físicas, además, que se las piensa como dispuestas en un continuo espaciotemporal. *Es esencial para esta disposición de las cosas introducidas en la física que en un tiempo determinado estas cosas pretendan tener una existencia mutuamente independiente, en tanto tales cosas "se encuentren en diferentes partes del espacio". Sin el supuesto de la independencia mutua de la existencia (el ser-así) de las cosas espacialmente separadas, arraigado en el pensamiento cotidiano, el pensamiento físico en*

> *el sentido habitual no sería posible. Tampoco se ve cómo podrían formularse y contrastarse las leyes físicas sin este supuesto neto de separabilidad.*[4]

Para Einstein debe darse un sentido ontológico, existencial, a la separación espacial. Hay una conexión necesaria entre "tales cosas se encuentran en diferentes partes del espacio" y que "pretendan tener una existencia mutuamente independiente". La separación espacial funda la real independencia entre la existencia de una y otra entidad. Este alcance existencial de la separación espacial es para Einstein un parámetro de la física que no puede ser extraído de ella sin aniquilar la física misma. Es uno de los aspectos propios de la visión del mundo expresada en la física clásica que para Einstein debía legítimamente extenderse a valor universal, aplicable a toda teoría física posible. Para Einstein —y esto es importante para nosotros— la separabilidad actúa como principio de individuación. Dado que la separación espacial tiene un alcance ontológico, dado que equivale a una distinción e independencia existencial entre entidades, esta constituye fundamentalmente, para Einstein, el principio de individuación de la física. La separación es marca irreductible de mutua independencia de lo que hay que considerar como individuos diferentes. Don Howard, volviendo sobre varios textos de Einstein, muestra que para Einstein la separabilidad es el único principio posible para la individuación. Sin separación, no ve modo de concebir individuos (y sin individuar elementos físicos independientes, no ve cómo sería posible la física):

> El principio de separabilidad opera en un nivel más básico como un principio de individuación de sistemas físicos, un principio a partir del cual determinamos si en una situación específica tenemos sólo un sistema o dos. Si dos sistemas no son separables, entonces no puede haber interacción física entre ellos, ya que no son en realidad dos sistemas.[5]

---

4 Einstein, A., "Quanten-Mechanik und Wirklichkeit", en *Dialectica* 2, 1948, pp. 320-324. Traducción de Alejandro Cassini y Kim Welling. El subrayado es nuestro.

5 Howard, D. "Einstein on locality and separability", en *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A, 1985, p. 173. La traducción es nuestra.

Es entonces sobre todo de la violación de ese principio esencial a toda teoría física que debemos concluir, según Einstein, que la descripción cuántica no es una descripción completa de los fenómenos físicos.

Pero el tiempo no le dio la razón a Einstein. Cincuenta años después del artículo de EPR pudieron realizarse experimentos —estos ya no solamente pensados— que mostraron que no era posible "completar" la teoría en el sentido de reestablecer una representación clásica que sostuviese la separabilidad. Las correlaciones entre las partes que se comprueban en el entrelazamiento violan las condiciones de la experiencia posible clásica (las llamadas *desigualdades de Bell*), es decir, están correlacionadas en un sentido más fuerte. La separabilidad no es un principio de la física cuántica. Este breve pasaje por el problema del entrelazamiento sirve para mostrar que, para la comprensión de la física cuántica, la teoría física más poderosa y predictiva que poseemos, lo que se requiere no es tanto una sofisticación mayor de nuestros medios técnicos o el desarrollo de nuevos formalismos matemáticos (el formalismo matemático de la cuántica está cerrado, es esencialmente el mismo desde la década de 1920), sino más bien metafísica: la crítica de la experiencia clásica y el desarrollo de un esquema conceptual coherente con el formalismo de la teoría. Uno que, por ejemplo, permita pensar una representación de la realidad física sin hacer de la separabilidad el principio de individuación. Pero las presuposiciones sustancialistas todavía sobreviven, e incluso claramente dominan en los textos sobre física cuántica. Se toma, por ejemplo, al fenómeno del entrelazamiento al mismo tiempo que se sostiene la separabilidad, y se lo entiende entonces como entrelazamiento entre dos "partículas" separadas, entre las que habría una especie de efecto mágico, de telekinesis extraña y nunca explicada. Y este pasaje por el entrelazamiento también sirve para hacer por fin explícito el tema de este trabajo: el problema con el atomismo. El evidente problema que la física cuántica tiene con el atomismo, y el problema que encontramos con el atomismo al interior de la filosofía de Spinoza.

***

Si uno intenta ese desarrollo conceptual necesario para la comprensión de la cuántica, independiente del sustancialismo que se plasma en la física clásica, se encuentra frente a una tarea ardua, pero en la cual encuentra rápidamente socios. Suelen ser filósofos cuyas obras no entablaron esa fuerte relación con la física, con los conceptos fundamentales de la física, que sí tienen las de Demócrito, Aristóteles o Kant. Filósofos que desarrollaron cosmovisiones que, aunque resulten rechazadas por muchos científicos y filósofos de la ciencia casi como fantasías, logran, cuando uno relaja los presupuestos, también interpretar objetivamente el mundo. Filosofías que logran interpretar el mundo pero que no cuentan con una relación con los conceptos fundamentales de la física clásica. Si hablamos del problema de la no separabilidad, dos socios son por ejemplo Parménides y Spinoza, que construyen sus argumentaciones justamente sobre la imposibilidad —incluso el absurdo— de la separación ontológica. Es sobre esta imposibilidad que basan sus argumentos más fuertes para probar el monismo como único punto de partida posible para conocer la realidad. Pero Spinoza es todavía mejor socio para nosotros que Parménides porque nos permite no sólo criticar el postulado clásico de la separabilidad, sino además empezar a pensar en un sentido positivo cómo reponer una noción de individuo que ya no dependa de la separabilidad. Nos ayuda a pensar la posibilidad de una noción no sustancialista de individuo. Spinoza es consciente de que la negación de la separación exige proponer nuevos criterios de individualidad. Spinoza, luego de haber probado que sólo existe una única sustancia, ya no puede definir al individuo en términos sustanciales. Un individuo no puede ser una sustancia, porque sustancia hay una sola. Y la individuación, la diversidad, debe producirse sin divisiones sustanciales, sin hacer de la única sustancia múltiples sustancias. Debe producirse sin recurrir a la separación ontológica. ¿Cómo pensar al individuo al interior del monismo? No es una cuestión ni fácil ni menor, pero Spinoza arriesga una propuesta: define al individuo como relación. Cada individuo, para Spinoza, es una particular relación de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud. Ya no una sustancia sino una *ratio,* propia a cada individuo, es decir una relación, una proporción específica.

El individuo tiene, dice, "un número muy grande de partes", que le pertenecen bajo una cierta relación. Pero lo esencial y primero aquí no son las partes sino la relación. Pensemos el ejemplo filosófico típico: una mesa. Y pensemos que reemplazamos una de sus patas. En términos de sustancia sin duda se produjo un cambio y es legítimo preguntar si se trata todavía de la misma mesa. Pero la pregunta, para Spinoza, no es si la masa o la sustancia es la misma, sino si la relación se conserva. ¿La relación que define a la mesa, más allá de los componentes que la actualizan, se conserva o no? Si se conserva, el individuo permanece. Los individuos en Spinoza, además, como ya no son sustancias, no pueden tener relaciones aditivas. Es decir, un individuo no se suma a otro, no se agrega exteriormente al primero. Ahora los individuos, en cuanto relaciones, entran en otro tipo de vínculo, entran en vínculos de composición, se componen y se descomponen. Es la composibilidad. La composibilidad permite, por ejemplo, que dos o más individuos que entran en una relación entre ellos por la cual se comunican sus movimientos según una cierta relación, puedan ser concebidos también como un solo individuo, como una sola relación, más compleja. Y de hecho podemos ir mucho más lejos —hasta el final— por este camino, y concebir el conjunto de la naturaleza como el individuo compuesto de todos los individuos, la relación de todas las relaciones. La diferencia entre los diversos individuos al interior de la naturaleza es una diferencia modal, la negación que los distingue una negación parcial, y no absoluta, no una división sustancial. El individuo modal es, entonces, relativo. Esto no quiere decir que esas diferencias no existan, que sean dependientes de una perspectiva, que sean subjetivas —no hay que confundir esta relatividad con relativismo— sino simplemente que las diferencias no constituyen separaciones, que no son cortes en el ser. No porque divida en dos una cosa, porque serruche mi computadora, divido al ser. Entre una mitad y la otra de lo que era una computadora no se abre una grieta en el ser mismo. Simplemente descompongo y compongo. De un modo hago dos, serrucho: descompongo. Y luego quemo una de las mitades de la computadora, alimento un fuego, una combustión: compongo de nuevo, de otra manera.

Pero volvamos ahora a la cuestión del entrelazamiento, al desafío que el entrelazamiento plantea para la concepción de la individualidad, y veamos si bajo una visión relacional del individuo adquiere un sentido diferente. Un existente cuántico, entendido ahora como relación, se compone con otro: se entrelazan. Este entrelazamiento, en cuanto compone dos relaciones en una sola más compleja, puede ser también un individuo. Y el parámetro fundamental para saber si ese individuo permanece o no es el sostenimiento de la comunicación supuesta por su relación específica de movimiento y reposo. La evidencia experimental demuestra que la separación espacial no elimina esa comunicación, no destruye la relación. Por lo tanto, según estos parámetros que estamos ensayando, la individualidad permanece. La separación espacial no determina un proceso de individuación, no produce necesariamente una división en dos individuos. Uno podría entender el entrelazamiento en el contexto de la digresión física del libro II de la Ética, y entenderlo como haciendo alusión al comportamiento de un individuo, y no de dos. El Lema VI de la digresión podría incluso, con apenas un poco de voluntarismo, ser leído en este sentido:

> Si ciertos cuerpos, que componen un individuo [el individuo producto del entrelazamiento], son compelidos a cambiar el sentido de sus movimientos [como sucede en el *Gedankenexperiment* de EPR], pero de manera tal que puedan continuar moviéndose y comunicándose entre sí sus movimientos según la misma relación que antes, ese individuo conservará asimismo su naturaleza, sin cambio alguno en su forma.[6]

***

Pero hay algo que molesta en todo esto. Hay algo que leímos en Spinoza y que no encaja. Algo que de hecho parece refutar todo nuestro análisis de Spinoza. Dijimos más arriba que un individuo era un "gran número de partes" bajo una cierta relación. ¿Qué son esas partes?

6 E II, 13, lem. 7. Se cita la traducción de Vidal Peña.

Son, dice Spinoza, "cuerpos más simples". ¿Qué son esos "cuerpos más simples"? ¿Estamos volviendo acaso sobre un atomismo, es decir, justamente, sobre una visión del mundo sustancialista, que divide la realidad en sustancias independientes, separadas por el vacío? No parece algo coherente al interior del sistema de Spinoza, sobre todo teniendo en cuenta su enfático rechazo de la separación. Los intérpretes de Spinoza se ven entonces en la obligación de intentar soluciones. Deleuze delimita el ámbito posible de las soluciones al decir que, a la hora de dar sentido a estos "cuerpos más simples", no se puede recaer ni en un atomismo ni en un indefinitismo, es decir en la idea de que siempre puedo seguir dividiendo al infinito. Deleuze hace además su propia propuesta, una fundada en la importancia del cálculo infinitesimal en la época de Spinoza (recordemos al pasar que el cálculo infinitesimal es lo que permite justamente el desarrollo de la física clásica, al lograr traducir en términos matemáticos la noción de continuo). La propuesta de Deleuze, sobre la que no vamos a detenernos, se basa en la idea de infinito positivo propia al siglo XVII y en la relación diferencial, que permite, según su lectura, hablar de la existencia de una relación cuando ya no hay cuerpo, cuando ya no hay extensión. Permite poner primero a la relación y no a la sustancia. Pero lo que se busca acá es pensar otra posibilidad, otra alternativa al atomismo, también situada entre esos dos límites que Deleuze determina, pero proveniente esta vez de la física. Una posibilidad que no es aplicable por supuesto a Spinoza, que no puede ser aquello en lo que Spinoza estaba pensando cuando escribió acerca de los "cuerpos más simples", pero que nos permite pensar un sentido para algo así como una "unidad mínima" más allá del atomismo. Una unidad mínima que en realidad ya no sería cuerpo. Y se trata en realidad del primer concepto de la cuántica, de la noción más primitiva de la teoría: el "cuanto de acción".

La física cuántica empieza cuando Max Planck, al iniciarse el siglo XX, resuelve un problema. Existía un problema vinculado a la emisión de radiación de lo que se llama un "cuerpo negro". Se trata básicamente de una caja, en la que se introducen "partículas",

que chocan o interactúan entre sí; por esos choques las "partículas" emiten radiación, y esta sale por un pequeño agujero en el cuerpo negro. El problema es que había una inadecuación entre la cantidad de radiación que decía la teoría que debía emitir ese cuerpo negro en temperaturas frías, y la cantidad que realmente emitía. La teoría no se adecuaba al fenómeno. Planck tiene una idea: hagamos la cuenta suponiendo que la energía no es una integral sino una sumatoria. Esto, que parece muy trivial, es muy significativo. Porque la integral viene a representar un continuo, y la sumatoria viene a representar la discretitud. Desde entonces, la energía debe entenderse no como un continuo sino como discreta. La energía, dice Plank, va por pedazos, paquetes, *quanta* (plural del singular *quantum*). Planck incluso encuentra cuál es la medida mínima de este paquete y lo llama el "cuanto de acción". Es decir, una cantidad de energía no puede ser menor a un cuanto de acción, y cualquier energía es un múltiplo del cuanto de acción. Planck era consciente de lo extraño de la solución y de las consecuencias que podía traer (la cuantización de la energía lleva, por ejemplo, a la cuantización de la velocidad y por lo tanto a la cuantización —la discretitud— del espacio y el tiempo, lo que ya se vuelve bastante extraño), y creía que su propuesta iba posteriormente a ser reemplazada o corregida. Sin embargo eso no sucedió y por el contrario la constante de Planck (el "cuanto de acción") se convirtió en la base de una serie de desarrollos que transformaron por completo a la física y dieron origen a la teoría cuántica. Einstein usó el desarrollo de Planck para explicar el efecto fotoeléctrico, Bohr para proponer un nuevo modelo atómico, Heisenberg para su principio de indeterminación, y así siguió creciendo lo teoría cuántica durante las primeras décadas del siglo XX, partiendo del descubrimiento de Planck.

Rápidamente, sin embargo, y hasta el día de hoy, el lenguaje y los presupuestos atomistas lograron un lugar dominante en la nueva teoría. Aunque varios de los fundadores de la cuántica, como Einstein y Schrödinger, tomaron consciencia de la inadecuación del modelo

atomista,[7] este siguió siendo utilizado casi universalmente para referir a aquello que se expresaba en la cuántica. Pero si queremos tomar en serio el desafío conceptual que supone la física cuántica, si buscamos pensar la cuántica más allá del esquema sustancialista al que una y otra vez demuestra que no puede ser reducida, tenemos que pensar el mundo físico sin atomismo. No es tan simple. Pero lo curioso es que ya al inicio de la teoría, como primer concepto suyo, tenemos una variante de unidad mínima que no es átomo, que no es sustancia, que es, contrariamente, una cantidad de acción, *una cantidad mínima de acción*. Una cantidad de acción no es ciertamente una sustancia. Es más bien, quizás, algo así como una diferencia de intensidad.[8] Esta cantidad de acción tampoco puede considerarse como un cuerpo, ni el "más simple". Pero todo existente cuántico es, por así decir, de la materia o de la textura de la diferencia, de las diferencias energéticas o de acción. Y la medida mínima de esa "textura" suya, la diferencia mínima, la conocemos: es la del cuanto de acción de Planck. Si las partículas, los puntos materiales de la física clásica, suponen el continuo (y todo lo que viene con él), los existentes cuánticos, que ya no son sustancias, cuyo principio de individuación no es ya la separabilidad, que más cercanos se encuentran de una definición relacional como la que encontramos en Spinoza, suponen la discretitud, la diferencia. Pero esta discretitud, esta diferencia, que es su naturaleza propia, responde a una constante de la cual tenemos la medida, y que nos da su límite inferior: el cuanto de acción de Planck.

---

[7] Schrödinger trata, por ejemplo, al término de "partícula" directamente como una denominación errónea, y Einstein escribe cosas como: "Somos todos, seguramente, conscientes de la situación con respecto a los que terminarán siendo los conceptos básicos fundacionales en física: el punto material o partícula no está sin duda entre ellos" (Born, M. (ed.), *Albert Einstein - Hedwig und Max Born: Briefwechsel, 1916- 1955*, Munich, Nymphenburger, 1969, pp. 223-24. La traducción es nuestra)

[8] Y acá quizás la relación más prometedora sea con el Deleuze de *Diferencia y repetición*.

Bibliografía

Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. por H. Vogel, Barcelona, Muchnik, 1975.

---, *En medio de Spinoza,* Buenos Aires, Cactus, 2015.

---, *Diferencia y repetición*, trad. por M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

De Ronde, C. y Fernández Mouján, R., "Elementos para una filosofía relacional de la física cuántica. Más allá del sustancialismo y del empirismo positivista", en *Quaderni Materialisti* (en prensa).

Einstein, A., "Quanten-Mechanik und Wirklichkeit", en *Dialectica* 2, 1948, pp. 320-324. Trad. por A. Cassini y K. Welling.

Heisenberg, W., *Physics and beyond. Encounters and conversations*, New York, Harper & Row, 1971.

Howard, D., "Einstein on locality and separability", en *Studies In History and Philosophy of Science*, Part A, 1985.

Schrödinger, E., "Discussion of Probability Relations between Separated Systems", *Mathematical Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, 31, 1931.

Spinoza, B., *Ética*, trad. por Vidal Peña, Buenos Aires, Caronte, 2005.

Discusiones

Discusión: libertad, filosofía y sentido común 1

(tras la mesa N°1, integrada por Solé, Soich, Vicum y Haymal Arnes)

Lucas Scarfia: Tengo una pregunta que en verdad creo que puede llegar a valer, quiero que valga, para Jimena [Solé] y para Federico [Vicum]. Porque me gustó mucho ese giro de Federico, de Jacobi-Hegel, en la ponencia. No me gustó tanto el Hegel-Spinoza. Pero en fin, lo que digo es: Jimena, vos decías que Hegel revaloriza a Spinoza, en tanto en el sistema spinozista, y en particular en la sustancia como principio del sistema, están superados los opuestos sin antinomia. Encontraría la superación de la escisión, y el sistema en definitiva da cuenta de lo Absoluto. Pero en la cita de Hegel, creo que era en verdad del escrito de la *Diferencia*, Hegel dice que de lo que se trata, para no mantenerse en el plano del entendimiento, es respecto de la aniquilación de las limitaciones. Entonces, en ese sentido, y ahí va lo de Jacobi y Federico, lo que está haciendo Hegel, o pretendiendo, es la aniquilación de lo finito para que en efecto se pueda presentar un sistema, o una totalidad, que dé cuenta de lo Absoluto, un sistema verdadero. Entonces la pregunta es: ¿es una aniquilación de las limitaciones? ¿Cómo es una superación sin aniquilación de las oposiciones? Yo no la veo, y veo en efecto que lo que tenga que hacer es aniquilarlo, por ende aniquilar la finitud, y recaer, salirse del idealismo, ¿no?

María Jimena Solé: Y no, si se aniquila la finitud, se queda de nuevo en la unilateralidad de un infinito mal planteado. Porque es un infinito que en vez de abarcar la finitud, y de mostrar la dependencia de la finitud

respecto de ese Absoluto, se opone a ella. Entonces ahí me parece que es cierto que Hegel habla de aniquilar la finitud, pero habla también de conservar los opuestos. O sea, lo que se aniquila no son los opuestos finitos como tales, sino que lo que se aniquila es el carácter absoluto de la oposición. No sé si Sandra está de acuerdo.

LS: Pero en esa cita dice "*vernichten*".

MJS: Sí, habla de "*vernichten*". Pero después también usa otros verbos, y habla de "conservar" la oposición.

LS: Podés hacer un juego…

MJS: Bueno, cada uno se concentra… [*Ríe*]. Ahí es donde nuestros caminos se vuelven protagonistas.

Julián Ferreyra: Si vos querés matar el pensamiento en vez de vivificarlo, bueno. Podés, podés. Te queda un Hegel conservador…

LS: El conservador y el dogmático.

MJS: Sí, lo que pasa es que quizás como decía Sandra al principio y también Julián recuperaba, acá este Hegel es un Hegel que está experimentando. O sea que claramente no tiene la terminología técnica que después nosotros conocemos. Y que entonces, en un punto también nos desorienta, ¿no? Pero en ese punto me parece que el ejemplo, o sea, traer a Spinoza como ejemplo vuelve claro qué es lo que Hegel está intentando proponer. Porque él lo que está viendo en la noción de sustancia es que sustancia es causa y efecto. Es finitud e infinitud. O sea, son los opuestos, pero incluidos bajo una antinomia, conservados en la antinomia, y remitidos como opuestos a una unidad original.

LS: Y ahí, Jacobi —sea para Jimena o para Federico—, mi pregunta va por el lado del retruco que le canta Jacobi a Hegel, diciéndole: bueno, en verdad acá el que no se está jugando sos vos, en tanto cediste. Digamos, no tomaste una posición XXX. Jacobi es la posición por la fe, no tomaste una posición entre lo finito y lo infinito, digamos. ¿Jacobi estaría de acuerdo, Jimena? [*Risas*].

Federico Vicum: Creo que lo que le dice Jacobi a Hegel es que no está siendo claro, y está aprovechando la complejidad del lenguaje, que para Jacobi es siempre un medio exterior, para esconder lo que está haciendo que es reducir todo a la nada. Creo que va por ahí, lo que comprendo. Aprovecha todos esos juegos de palabras de la filosofía idealista para esconder que está aniquilando todo. No sé si eso es estar de acuerdo con vos.

LS: Me simpatiza. [*Risas*]. Gracias.

JF: Por dónde empezar. Se podría empezar por el problema que plantea Lucas, quizás, respecto al problema de la aniquilación. Creo que ese es un problema, es verdad que aparte se puede resolver diciendo: "Bueno, es un momento experimental de Hegel". Me parece que es un problema que en Hegel persiste siempre, es un problema de la verdad de lo finito, de su aniquilación, es decir, la *Ciencia de la Lógica*. Es un problema que persiste, y podemos decir que persiste siempre. Podemos decir que persiste en la filosofía. Persiste en Deleuze. Persiste en Deleuze cuando, es un tema que lo plantearon Randy y Matías, del sentido común, de la representación, de la Imagen dogmática. O sea: ¿qué hacemos? ¿Qué hacemos con esos obstáculos al pensamiento? ¿Se trata de aniquilarlos? ¿Qué hacemos con *Clarín*? ¿Tratar de aniquilarlo? Bueno, para pensar. Hay siempre un obstáculo al pensamiento. Y es como rara la sensación que tengo, porque siempre, si no aparece la idea de la verdad y la falsedad, y entonces todo está, la sensación de que hay que destruirlo. Creo que es un tema para pensarlo, ustedes me van a decir qué les parece. Pero, avanzo. Digo todo y después en todo caso… Bueno, me llamó la atención, ustedes [se dirige a Matías Soich y Randy Haymal Arnes], vieron que se pelearon. Podemos después abundar sobre cómo Randy refutó la ponencia de Matías básicamente, diciendo: bueno, todo esto que dijo Matías está mal, y en realidad toda esta idea de tratar de pensar el sentido común como lo pensaba Cristina, como esta imagen discursiva, etcétera. Pero de todas maneras, al mismo tiempo, charlando con Randy yo sé que Randy es una persona que se preocupa mucho por los he-

chos concretos, por los fenómenos sociales, efectivos. Y es verdad, o sea, lo que dijo Randy es verdad, pero al mismo tiempo también es verdad que Deleuze habla de las clases medias a raíz del sentido común, que habla de un objeto trascendente de la libertad, entonces ahí reaparece, hay como una tensión me parece, más que una pelea entre ustedes, un problema textual, quizá podrían abundar y ver qué pasa. Después me asustó un poco, Matías, —bueno, me asusta siempre— esta idea, en tu texto quedaba como defendido un ejercicio trascendente de la anarquía, quería saber si te habías vuelto anarco-capitalista en algún momento, si pudieras aclarar ese punto [*Risas*]. Y en tu trabajo, Jimena, este tema que aparece al principio y al final respecto a la importancia —es un tema que a vos te preocupa, el tema del anclaje, de cómo leemos situados, etcétera— pero, no sé si yo me perdí pero me pareció que había como un contrapunto con esta idea hegeliana de la época, esta idea de que no es peculiar el pensamiento. Entonces, yo no creo que estés diciendo, que vos aceptarías la idea de que hay una filosofía y, cómo es que dijo Sandra, esta idea de que la filosofía es la misma y lo que cambia son sus manifestaciones. Entonces, yo no creo que vos pienses que hay *una* filosofía que es la misma, y que cuando nosotros leemos en la Argentina a Spinoza, al joven Hegel de Jena o a Deleuze, lo único que hacemos es modificar la manifestación cuando escribimos. No sé si hay una tensión en tu texto, o es que no entendí. [A todxs] Recuerden que las preguntas, a diferencia de los congresos habituales, donde está prohibido reflexionar y sólo se puede preguntar, es al revés acá. Se puede preguntar, lo que hace la gente en los congresos, que es decir lo que querían decir, para escuchar su propia voz [*Risas*].

MJS: Bueno, voy a empezar yo [*Ríe*]. Creo que es *el* problema, ¿no? Porque siempre que leemos, leemos situados. O sea, lo que yo quiero decir y lo que quiero pensar es que es imposible olvidarse de los propios problemas cuando leemos, cuando interrogamos. O sea, leer es siempre un acto creativo, cada vez que leemos actualizamos al autor, lo traemos al presente, lo traemos a nuestro territo-

rio. Pero creo que hay algo que es de la esencia de la filosofía que la vuelve universal y que hace que, si yo pienso crítica y libremente sobre un tema, estoy haciendo lo mismo que podría hacer cualquier otra persona en el mundo.

Natalia Lerussi: Y en cualquier tiempo.

Mariano Gaudio: Tremendo. Es tremendo.

MJS: ¿Por qué no? No es la primera vez que lo digo.

MG: Está muy trascendente.

MJS: No, no tiene que ver con la trascendencia. Al revés, creo que es, o sea, gran parte de las virtudes de estos encuentros es que de vez en cuando yo leo Deleuze [*Risas*]. Y me puse a leer Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, y algo me convenció de eso. O sea, hay algo que se puede responder en la pregunta "qué es la filosofía", que no se diluya en: lo que hacemos acá, lo que hacen allá, lo que hacen los alemanes, lo que hacen los franceses, lo que hacemos en Latinoamérica. O sea, hay *una* filosofía, y todos participamos de esa filosofía. Y lo hacemos desde nuestra peculiaridad, aunque al joven Hegel primero de Jena no le guste. Y esa peculiaridad igualmente está en Hegel también recuperada. Él habla de esa "individualidad interesante". Bueno, hay una individualidad interesante que se puede reivindicar como un punto de vista, o como un anclaje, a una realidad, a unos elementos de la época…

JF: Pero eso es esencial.

MJS: No, al revés.

JF: Lo estás planteando como: la filosofía es una, y hay instanciación o no. La creación de conceptos, la filosofía es los conceptos que crea, no la preexiste. No es peculiaridad.

MJS: Exacto, es una actividad, no es una esencia. Esa fue mi primera frase y la última.

JF: Pero no está en el medio, a eso voy [*Risas*].

MJS: Pero no está en el medio porque en el medio está Hegel. El medio es lo que dice Hegel.

JF: Pero hay que criticarlo. Primero habría que ver. Yo creo que lo que haría es releer esas partes y ver cuán así, si no podemos hacer que diga otra cosa. Es lo primero que yo haría, pero por metodología. Pero aun así hay que discutir, no hay una cuestión de *una* filosofía *y* sus manifestaciones. Porque eso es esencia y accidentes.

MG: ¿Qué hacés con la verdad?

MJS: Bueno, ese es otro problema [*Ríe*]. Pero quiero decir algo importante. Leemos a los idealistas, leemos a Fichte y sabemos que la esencia no necesariamente es una cosa, la esencia es un hacer, la esencia de la filosofía es un hacer.

JF: Entonces la peculiaridad no es una mera manifestación; o la manifestación no es accidental.

MJS: Exacto. Hegel estaría de acuerdo con eso.

MG: El problema es que antes, cuando contestaste, parecía que esencia es unidad.

MJS: No… Si seguimos pensando en esa línea, ¿cuál es la esencia de la filosofía? Es un determinado hacer. Crear conceptos, acceder a lo Absoluto, buscar la verdad. Esa actividad, ese hacer, ¿por qué no se puede replicar en cualquier lugar del mundo y en cualquier época?

JF: Lo que decís es que primero viene la actividad y después se replica. Cuando se piensa, cuando se hace filosofía en Argentina hay un cambio radical. El camino se va haciendo. No hay puntos preexistentes que después unimos.

MJS: No, es imposible pensarlo así. Ni Hegel ni nosotros estamos diciendo eso. Vos estás tomando la imagen que dio Sandra para explicar lo que dice Hegel acerca de la forma y esencia de la filosofía en un sentido platónico radical; y tomando la manifestación como algo exterior y como algo accidental. Hegel no dice eso. Hegel no

piensa la esencia de la filosofía como una cosa, como una esencia fija e inmutable. La esencia de la filosofía es lo Absoluto. Eso invalida pensarla como una cosa.

JF: Pero le baja el precio a las manifestaciones.

MG: Sí. Le baja el precio.

MJS: No, al revés. Quiero defender a Hegel de esta acusación. Y me defiendo a mí también, porque este primer Hegel de Jena me ayuda a pensar la cuestión de qué implica hacer filosofía en diferentes momentos históricos y en diferentes sitios geográficos. A diferencia del Hegel posterior, este Hegel del escrito de la *Diferencia* piensa que tanto Spinoza como Fichte, como Schelling o como Platón accedieron al principio especulativo e hicieron auténtica filosofía. Algunos lograron expresar con los materiales de su época, en sus sistemas particulares, esa actividad de construir lo Absoluto en la conciencia que es la filosofía. Pero otros no. Entonces ahí hay una cuestión de la genialidad del individuo filósofo que ha podido interpretar bien esa actividad y ha podido plasmarla en un sistema con los elementos de la época. Kant y Fichte no lo lograron. Spinoza sí. Hegel no piensa que toda filosofía está destinada a quedarse en el mutismo y obligada a no expresarse en la peculiaridad de la época, porque eso sería traicionar su esencia. Lo que hay que hacer es tener el valor de enfrentar la antinomia. No quedarse en los opuestos del entendimiento. Ahí hay un gesto de libertad.

JF: En eso estamos de acuerdo. A lo que voy es que parece que hay que hacer mucho más énfasis en el carácter conflictivo de la manifestación que no es manifestación de algo, sino que lo manifestado es una actividad. Las manifestaciones son esta actividad misma.

Natalia Sabater: El movimiento es constante entre un polo y el otro. Al resaltar este gesto de la actividad, que no es una esencia estática sino algo que las manifestaciones tienen en común, ayuda a reconocer esa actividad en otras latitudes y en otras épocas. Creo que es ese movimiento pendular de pensar la filosofía como algo

que excede las particularidades y que al mismo tiempo no puede ser sin esas particularidades. No puede pensarse escindida. Cualquier énfasis en uno de los dos polos nos lleva a pensar algo que es incorrecto. Creo que lo que planteas al final, hablando de los caminos cruzados entre los filósofos, iba en esta dirección.

MJS: Sí. Totalmente

MG: Agregaría una cosa importante de tu reflexión a lo que dice Natalia. Sí, todas son manifestaciones, pero no vale lo mismo según dónde se hagan y quién las haga. Hay competencias, hay tensiones, hay legitimidades implícitas. Se trata de pensar inteligentemente la multiplicidad. Porque si no parece que hay muchas multiplicidades y que todo da lo mismo. Si hay muchas expresiones no todas son válidas, no todas son aceptadas, no todas valen lo mismo. Porque si no perdemos de vista qué es hacer filosofía en Latinoamérica. No es lo mismo ni vale lo mismo hacer filosofía en Buenos Aires que en París. Estoy haciendo una descripción, no una valoración.

MJS: Pero cuando decís que no vale lo mismo estás haciendo una valoración.

MG: Es una valoración que hace el mercado.

MJS: ¡Pero no nos podemos guiar por el mercado! Si hiciéramos eso, solo leeríamos lo que el mercado editorial decide editar.

MG: Si creemos que estamos a la par y que hacemos lo mismo que en cualquier lugar del mundo, estamos en una visión ingenua. Es como pensar hay multiplicidades, estamos en un mundo de rosas, todos nos llevamos bien y todo vale igual. Pero no es así. No todo vale igual.

JF: Es que hay que romper con la visión de la unidad que es primera y la multiplicidad que es segunda. Es al revés nuestro razonamiento: para romper con la hegemonía, hay que pensar que no hay un en sí, un juicio universal sobre cuál es más valioso. Eso es objeto de disputa.

MG: Si es objeto de disputa, entonces me estás dando la razón. Quiere decir que hay una tensión.

MJS: ¿Por qué no valen lo mismo?

Anabella Schoenle: Yo pienso que lo que hacemos acá tiene que ver con problemas propios. La conversación o el cruce que podemos hacer nosotros no tiene que ver con el cruce, con la conversación que se puede tener con los europeos o los yanquis. Sobre todo si además se leen entre ellos. Tiene que ver con cruces que, ahí, me parece que sí tenemos que ver si realmente por ser argentinos estamos haciendo filosofía argentina o si nos está faltando un poquito de… En ese sentido, para mí tiene que ver con que cada filosofía tiene un peso por sí misma que no tiene validez en relación con el peso de las otras multiplicidades, sino que tiene validez en relación con los objetivos de la filosofía, con para qué se hace filosofía.

MG: Si fuera claro cuál es el objetivo de la filosofía, si pudiéramos ponernos de acuerdo, se podrían armonizar las distintas tensiones. Cuando vos hablás de conversación, cuando decís que los debates europeos están trasladados acá, traducidos o interpretados, recepcionados, reformulados, reapropiados, lo que vos quieras. Lo que no se ve es conversación interna. Cuesta muchísimo la elaboración de una conversación interna. Y eso hace a una infravaloración de nuestro propio quehacer filosófico. Estoy seguro de que no es tu idea, estamos completamente de acuerdo…

MJS: Pero yo creo que no sólo no es mi idea, sino que no es nuestra práctica. Soich acaba de citar dos veces a Anabella Schoenle.

MG: Eso es bastante inhabitual.

MJS: No es inhabitual en nuestros ámbitos. En nuestros ámbitos no es inhabitual, es lo más común.

JF: En nuestro espacio es lo más común.

MG: Nuestro espacio es nuestro espacio.

MJS: ¿Pero qué nos importan los otros? [*Risas*]. No nos podemos regir nosotros por cómo hacen los demás. ¿Los demás no me van a citar? Bueno, no me van a citar. Pero Vicum acaba de citar también mi traducción de Jacobi. O sea, nosotros trabajamos sobre nuestros propios textos. Y yo cité el prólogo a *Caminos Cruzados I* y para armar este trabajo la cito a Sandra [Palermo], o sea, no está citada pero está en nota al pie. Y a vos te cité en un montón de mis trabajos también.

MG: No, pero aceptémoslo, lo venimos discutiendo. No me nieguen el punto.

MJS: No te niego el punto.

MG: Esto es algo que cuesta mucho. Cuesta mucho verlo como un quehacer propio que tiene valor, aunque se haga en la periferia.

MJS: Bueno, ya lo de "periferia" me puso los pelos de punta… [*Ríe*]

AS: ¿Ante quién tiene que valer?

MG: No, no sé ante quién tiene que valer pero...

JF: Claro, porque estás buscando la legitimidad en otro lado, Gaudio…

MJS: Exacto.

MG: No estoy buscando el tribunal de la razón para que me legitime. Lo que digo es que hagámonos cargo de que no vale lo mismo.

LS: Antes dijiste "el mercado".

MG: Bueno, dije "el mercado" para poner una entidad trascendente.

MJS: Yo creo que se confunden dos cosas. Sí me parece importante, hagámonos cargo de que no vale lo mismo. Nadie que haya salido un poco de su ámbito no sufrió en carne propia lo difícil que es hacer filosofía desde un lugar periférico. Todos lo sabemos, por diferentes motivos y con diferentes experiencias. Ahora, saber eso no puede devenir la norma de nuestra actividad. Lo que los otros piensen sobre lo que nosotros hacemos en Buenos Aires, o en Latinoamérica en general, no puede transformarse en cómo yo me

pienso a mí misma o cómo yo valoro mi propio trabajo. Al revés. Eso, si algún efecto tiene en mi propia actividad filosófica, es el de "bueno, les voy a demostrar que acá hacemos las cosas de la manera que queremos…"

MG: ¿Por qué necesitás demostrarlo?

MJS: Bueno no, no necesito demostrarlo. Y eso es lo que quise decir con "¿qué nos importan los otros?". O sea, yo no necesito demostrarlo. Qué me importan los otros.

JF: Pero lo hacemos, y lo hacemos en diferentes ámbitos. Si sacamos el libro y ponemos la controversial desgrabación de las discusiones, tiene que ver también con eso: también son valiosas las discusiones.

MJS: Y trabajamos de una manera, desde hace ya muchos años, propiciando este tipo de encuentros, en los cuales nos citamos entre nosotros, nos escuchamos, nos discutimos. Entonces bueno, es cierto: ¿otros grupos no lo hacen, otra gente no se cita, no lee a sus propios colegas, hacen como que no existen? Puede ser. Nosotros no hacemos eso. De hecho no lo hacemos y creo que es la fuerza y el valor de nuestros espacios.

JF: Yo tengo una anécdota al respecto. Lo curioso es que yo en mi tesis doctoral había citado a gente de acá —Rodrigo Páez Canosa y Sebastián Abad— y había citado el editorial del primer número de *El río sin orillas* y otras cuestiones. Era una tesis en co-tutela. Y mi directora francesa, en la defensa, dijo: "Una cosa que me parece muy interesante es que cita a un montón de autores que nosotros no conocemos en Europa". Y una jurado de Argentina —no vamos a dar nombres para evitar problemas— le dijo: "No, pero los que cita son unos jóvenes poco importantes". Eso marca, fíjense qué curioso, que era la mirada nuestra… Bueno, ahora estoy defendiendo a Gaudio.

MJS: No, no lo estás defendiendo. Estás diciendo que Mariano no está inventando la situación. Obviamente que todo lo que dice Ma-

riano es así. Lo que digo es: ¿qué vamos a hacer? ¿Lo vamos a aceptar y decir: "bueno, esto es así; hagamos como si fuésemos alemanes"?

JF: "Nunca voy a citar alguna cosa por las dudas de que haya un jurado que se ponga mal y diga que no". No, hay que seguir haciéndolo.

MJS: Hay que seguir haciéndolo, y hay que hacerlo cada vez más y cada vez mejor. Me parece que esa es la tarea. Y ahí es donde me parece —volviendo al tema de la filosofía y su manifestación— que no hay que dejarse convencer por estas ideas de "qué es lo que le da valor a la filosofía" o "qué es lo que les da valor a nuestros trabajos".

Verónica Kretschel: Voy a decir algo también a favor de Mariano. Julián nunca hubiera citado solamente a esos autores de acá sin haber citado las lecturas canónicas de Deleuze. Hubiera sido difícil que tu directora francesa te hubiera aceptado la tesis sin esas lecturas.

JF: No creo, creo que no.

NL: Y… porque era deleuziana.

JF: Dudo mucho que haya citado mucho canon deleuziano en mi tesis porque no llegué. Iba a hacer después la bibliografía secundaria y no me alcanzó el tiempo [*Risas*].

MJS: Está bien lo que dice Vero y entiendo a lo que apunta. Pero me parece que justo en este caso se puede hacer una distinción, o sea, es muy claro qué es lo que le da valor a una tesis de doctorado. Ahí sí hay normas. Y cuando trabajás sobre un autor hay cosas que hay que citar y no se pueden no citar porque, si no, el trabajo está mal.

JF: ¿Pero quién define eso? No nos justifiquemos…

MJS: Bueno, sí. Hay autores canónicos. Yo no decido quiénes son. Los decide una tradición de lectura, diferentes escuelas…

JF: Pero también es un proceso, y los avalamos. Y se termina citando a gente que dijo cualquier pavada porque "ah, no, el canon".

MJS: Lo que quiero decir es que hay ámbitos en los que es más fácil introducir otras citas, otros autores, otros puntos de vista. Hay otros ámbitos en los que no. Una tesis de doctorado quizás no sea el termómetro para medir hasta qué punto podemos transformar el canon bibliográfico.

NS: Creo que hay acuerdo igual entre las distintas perspectivas que se fueron expresando.

MG: Sí, sí. Es todo un *acting* [*Risas*].

NS: Primero empezamos hablando desde un lugar quizás más "lavado", hablando de la filosofía como práctica, las manifestaciones. Y la intervención de Mariano incluye la tensión que se da entre esas manifestaciones. O sea, que no es un campo en donde hay un quehacer filosófico, hay diferentes formas en las que ese quehacer se actualiza y que se pueden reconocer como tales, y ahí termina. Sino que bueno, hay disputa en un campo árido. Entonces en ese sentido creo que suma, aporta a lo que vos [Jimena] estabas diciendo. Se puede considerar a la filosofía como un quehacer, como algo compartido por muchas manifestaciones y por muchos diversos espacios que al mismo tiempo se diferencian radicalmente y entre los cuales hay disputa.

MG: La marca de la dirección, ¿no? Cuánto el director marca ese camino, ese canon, ese cierre en un determinado carril.

NL: Me preguntaba, en esta discusión. Porque digamos, se plantea, tal como lo plantea Hegel, las diferentes filosofías, o la filosofía, es la manifestación del absoluto, como si eso fuera el recorte de lo que es la filosofía y de lo que no. Entonces los filósofos tendrían un acceso privilegiado a lo absoluto. Todos los demás, no. Y esto me parece muy discutible. Me parece que hay otros candidatos, hay otras maneras de ejercer la vida humana que uno piensa que bueno, que expresan libertad. Si entendemos que "libertad" es una

palabra que contiene por excelencia lo que entendemos por "manifestación de lo absoluto". Entonces acá quiero agregar algo a la discusión. Porque si uno pone en duda esto —que el recorte de la filosofía sea manifestación de lo absoluto— uno se encuentra con el problema de qué es la filosofía, qué la distingue específicamente. Y yo me preguntaba si la filosofía tiene algún privilegio con respecto a otros tipos de recortes. Uno puede pensar que los griegos inventaron el atletismo. Y bueno, se llama "atletismo" a un tipo de deporte que más o menos sigue las reglas que inventaron los griegos. Con esto no quiero decir que Europa sea el centro. Los griegos son la periferia. Actualmente son la periferia. Realmente, desde el punto de vista de Alemania son algo muy parecido a nosotros. Solamente que, en un conjunto de sucesivas y complejísimas recepciones, Alemania, Francia, Inglaterra se apropiaron de lo que hoy entendemos como periferia y lo tomaron como una forma elevadísima y como la manifestación de lo absoluto.

JF: ¿El deporte es una manifestación de lo absoluto?

NL: No, no digo el deporte.

JF: Yo diría que sí.

NL: No sé. Quizás también. Pero lo que quiero decir es: si la filosofía no es un poco una conversación con un conjunto de tradiciones y lecturas. Quiero decir, seguramente no solamente el canon —y el canon hay que discutirlo. O sea, hay que discutir que sea Platón y que después venga Aristóteles y Santo Tomás… Quizás haya que incluir a muchos más. Pero lo cierto es que también es una conversación con ellos. Porque es un trabajo de lectura hacer filosofía. Y de leer a Platón, y de leer a Descartes. También habría que incluir a pensadores argentinos y latinoamericanos.

JF: Pero vos, ¿a quién querés excluir? Incluir es excluir. Lo mismo con los argentinos, con las mujeres… Si vos agregás al canon, tenés que sacar. No se puede todo. El canon tiene que ser limitado.

NL: Incluir es excluir. Estoy totalmente de acuerdo. Hay que excluir.

JS: Sobre todo empezar a excluir [*Risas*].

NL: Hay que excluir, desde ya.

JF: Por ejemplo, a Heidegger. Ni hablar de todos los analíticos también [Risas].

NL: Lo que quiero decir, no es "Los griegos…". Esa cosa de que empieza con Grecia y que empieza con los europeos. Y algo que siempre vamos a estar, como una cosa menos. Sino pensar como, quiero decir, los griegos son la periferia, ¿no? Entonces bueno, somos una periferia nueva. O somos un nuevo centro, para pensar al revés, esta metáfora que tanto le gustaba a Spinoza, la idea de que el centro está en todos lados.

MJS: Sí, el centro está en todos lados. Quizás lo que desencadenó toda esta discusión, y que quizás Hegel mismo la motiva, es esta idea de "hay una esencia de la filosofía y están sus manifestaciones, que son problemáticas, que son defectuosas". Bueno, ese mismo problema es problema del centro y la periferia. Si enfatizamos que no hay esencia de la filosofía sin que, de alguna manera, se plasme en un sistema… Porque la filosofía es el sistema. No es lo absoluto que está siempre presente o *schon vorhanden*, como decía Sandra. Si fuese así, ya todos seríamos filósofos, cualquiera, siempre. Entonces, la filosofía es el trabajo de intentar expresar lo absoluto que logré reconstruir en mi conciencia en un sistema, con los elementos de mi época.

JF: ¡Bueno, vamos de a poco con el agregado de términos!

MJS: ¡Eso es lo que dice Hegel! Creo que es lo que dice Hegel. La misma idea con el centro y la periferia: se destruye la prioridad de un supuesto centro y la accidentalidad de una supuesta periferia.

JF: Pero está claro: si cambiamos el canon, como propone Lerussi, cambia la filosofía. Cambia la filosofía. No es la misma filosofía la que construimos de acuerdo con el canon que elijamos. No va a ser canon, y va a ser filosofía igualmente. Y eso habla de una relación compleja entre las manifestaciones. Bueno, ahora quiero saber, Randy o Mati, quién tenía razón [*Risas*].

Matías Soich: Bueno, yo no estoy peleado con Randy, como vos dijiste. Yo lo quiero mucho a Randy [*Risas*]. Lo que estaba pensando es: yo no tengo ningún problema con no estar haciendo filosofía con esto, o que esto sea sociología o análisis de la ideología, según el Deleuze que trae Randy. No me genera problemas. Me parece que hay en Deleuze una doble vara o una doble moral con respecto a esto. Porque digamos, si la lectura es así, ¿por qué justo un pensador como Deleuze, que se mete en todos los lugares donde un filósofo no debería meterse para otras tradiciones, impugna otras aproximaciones a lo actual como no-filosóficas? Me parece como un poco de mala fe, digamos, no me cae bien esa parte de Deleuze que trae Randy. Porque digo, Deleuze habla de las clases medias. ¿Por qué Deleuze puede hablar de las clases medias…?

NL: Yo me perdí un poco. ¿Pueden reponer cuál es la diferencia entre ustedes dos?

MS: Cuando Randy leyó, cuando llegó a la primera cuarta parte, yo me dije: “Está diciendo que lo que estoy haciendo no sirve” [*Risas*]. Porque era como, no me recuerdo ahora textualmente…

JF: Lo puede decir Randy.

Randy Haymal Arnes: Sí, lo dice… Deleuze [*Risas*]. El punto es que Deleuze afirma que los rasgos diagramáticos que comandan el pensamiento, aquello que el pensamiento supone cuando crea conceptualmente, no pueden reducirse a una explicación socio-histórica. Por eso es que una objeción filosófica nunca puede consistir, meramente, en reducir un concepto al espíritu de su época, pues el concepto tiene una carga virtual irreductible. Del mismo modo, pensar no es elevar al infinito determinaciones socio-históricas.

MS: Claro, pero Deleuze mismo dice: “es la ideología de las clases medias”. Él reduce su propio concepto a una determinación histórica, pues las clases medias no existen en el éter virtual. ¿Qué clases medias, en qué país, en qué época? Lo actual hace también a la filosofía.

RHA: Sí, está esa tensión…

Gonzalo Santaya: En el capítulo *Geo-filosofía* dice las dos cosas. Hay que ver cuál es el matiz con el cual lo actual incide sobre la creación de conceptos.

RHA: Sí, es cierto, si vos lees el tercer capítulo de *Diferencia y Repetición*, se presenta una filosofía mucho más pura, en contraposición al capítulo sobre *Geo-filosofía*, donde dice que la condición del concepto como absoluto tiene que ver siempre con una desterritorialización relativa, que es socio-histórica, o sea, el pensamiento mismo tiene por condición las desterritorializaciones que se dan en el plano histórico de forma relativa. Desterritorializaciones relativas que el pensamiento lleva a lo absoluto, a partir de un movimiento de relevo.

MS: En realidad, lo que quería tratar de hacer era justamente eso. Por eso tanto interés en los textos de Anabella. Creo que ella también está interesada en pensar qué pasa con las actualizaciones de la Idea social y su relación con su aspecto virtual. Entonces, mi idea era pensar qué papel tienen los medios a nivel ontológico. Si vamos a tomarnos en serio la ontología práctica de Deleuze, de que describe efectivamente, o sirve para pensar, la sociedad.

JF: Hay que pensar las dos cosas juntas. Me parece que la clave está ahí. La insuficiencia de la posición de Randy es que le faltó lo que a él le interesa mucho, la parte socio-histórica. Pero el riesgo en tu perspectiva es que, si no hacemos lo que al principio del trabajo Randy decía, "ojo, el sentido común no es el sentido común en el sentido en que lo entendemos comúnmente, hay una definición bien precisa", se transforma en esa cosa de ontologizar: están los medios con su poder y su discurso, y no se puede hacer nada. Pero las dos cosas tienen que ser juntas, dando un sentido ontológico, gnoseológico, bien preciso a la noción de sentido común para que, después cuando pensamos lo social, los grandes poderes sociales no aparezcan como invencibles.

MS: No quería dar la idea de que eran invencibles.

JF: Ciertamente no, es un problema que no aparece en tu trabajo, pero que metodológicamente puede aparecer, si uno tiene en cuenta la perspectiva que trae Randy.

MS: Claro, pero yo no creo estar confundiendo el sentido común de una época con el sentido común.

JF: No, vos no lo haces.

MS: Por eso mismo trataba muy torpemente y suciamente, yo sé que no es muy riguroso quizás, hablar de un Yo Social, aunque Deleuze nunca hablaría de un Yo Social; y preguntarme qué pasa con la identidad entre el sujeto y el objeto a nivel de las representaciones sociales. Representaciones sociales de las cuales creo su existencia, digamos, por mi trabajo en análisis del discurso. Creo que hay una concordancia fomentada entre sujeto-objeto, que está basada en esa mismidad totalmente plana, oposicional, etc.

Pablo Zunino: Parece que buscamos siempre en los caminos cruzados y, ahí, surge una discusión, justamente donde no se cruzan, ya sea por el anacronismo o… Mientras que en la época de Hegel y Spinoza se busca un sistema o una filosofía más científica, que pueda operativizar un absoluto, una verdad, en Deleuze todo eso o fue logrado o no fue logrado. Entonces, la pregunta es ¿cómo queda la creación en los sistemas donde hay una única filosofía? Y la otra pregunta está relacionada a esta idea de proceso y de anacronismo en relación a lo que estaban hablando recién. Pensaba en un pensamiento descolonizado. Ahora, nosotros nos citamos a nosotros. Es un poco el tiempo el que va trayendo eso y formando una tradición. Y creo que va a haber otros grupos que también hagan lo mismo en otros lugares, así como la gente en la periferia. Yo vengo de Brasil, por ejemplo, el movimiento negro tiene mucha dificultad, y más ahora que hay un golpe durísimo: "¿Ah, querían jugar a que ustedes los negros también podían filosofar? ¡No! Tenés que ser empleado, ser empleada doméstica". Es una lucha y, al mismo

tiempo, nosotros nos preguntamos por lo que estamos haciendo. Nos cuestionamos el propio valor. Creo que pregunté algo y al final terminé…

JF: No, vale, vale.

PZ: Y una última cosa sobre los deleuzianos. El sistema de creencias como el de los medios de comunicación, que vos ponés, Mati, es fácil de diseñar y de aprender.

MS: ¿De diseñar?

PZ: De enseñar, o sea, de inculcar, le decís a la gente: "Che, mirá, hay violencia ¿cómo lo solucionamos? Y… más policía o hay que encerrarlos a todos. Ah, sí, sí…" Todos adhieren a ese sistema. ¿Cuál sería el otro sistema? Por ahí, si vos tuvieras que pensar eso: ¿qué sistema de creencias estaría relacionado a la libertad, a la anarquía, o al sin-fondo y al caos? Ya sólo de decir eso, me parece que la gente no va a adherir [*Risas*].

MS: Me acordé que quería decir una cosa más: no me hice anarco capitalista [*Risas*]. Voy a votar lo que votamos todes. Tomo lo que decía Julián, porque lo que vos decís, Pablo, también viene al caso. Vos me estás diciendo que tomo el objeto trascendente como bueno. No sé si es bueno o malo, es un encuentro violento que hace nacer la facultad al mundo y a su ejercicio trascendente, lo que me preguntaba (lo escribí y no lo llegué a leer, porque era muy largo) era: ¿cuál será el encuentro o cuál es ese encuentro trascendente con la libertad como pueblo? La libertad es el objeto trascendente de la sociabilidad, que no es cada uno de nosotros haciendo sociedad. No sé bien qué quiere decir Deleuze con eso, pero claramente no es liberal el planteo. Lo pensaba con esto del encadenamiento de las facultades, que una va disparando a la otra. Esto que Deleuze dice de la cadena volcánica. Y como sitúa el habla y la sociabilidad juntas, por lo menos al ejemplificar las va tirando juntas, en base a ello pensaba si lo discursivo tendrá que ver con el habla y la sociabilidad en esta concepción. Entonces,

¿qué nuevo encuentro puede disparar nuevas formas de pensar? Después, ese ejercicio imposible y necesario de la libertad, que sólo se da socialmente y no se puede vivir en ninguna sociedad concreta, da lugar a nuevos sistemas de creencias, que son proposicionales. Los sistemas de creencias son todos proposicionales: el sistema de creencias del peronismo, del neoliberalismo, de la maternidad… hay sistemas de creencias ligados a un montón de cosas. Los sistemas de creencias creo que son siempre proposicionales, y siempre están recubriendo los restos del nuevo orden, como dice Deleuze, o creando un orden nuevo. Creo que el objeto trascendente, ese encuentro con la libertad es, más que nada, un acontecimiento, es del orden del acontecimiento. Nada nuevo lo que digo, pero lo pensaba por ahí.

Discusión: libertad y necesidad

(tras la mesa N° 2, integrada por Santaya, García Ruzo y Exposito)

Guillermo Sibila: Antonieta, ya lo hemos hablado, yo me siento muy interpelado por tu texto, me interesa mucho, he trabajado en el tema, y vos subrayaste al final de las distintas citas de la *Ética* y de la *Carta 12*, a esta diferencia, reivindicando la distinción entre eternidad-infinito, duración-finito, etc. Yo lo que me pregunto es si efectivamente Spinoza está haciendo eso, si está subrayando o buscando reivindicar esa diferencia como parece en una primera lectura de la *Carta 12* y si más bien el problema no es pensar la articulación de estos dos conceptos o de estas dos modalidades de ser. Me pregunto esto porque si así fuera el caso, pasa a un segundo plano, quizás, ¿qué es la eternidad y qué es la duración? Y pasa a ser más importante qué es ser eterno y qué es durar y por lo tanto pasa a ser importante, en la teoría de Spinoza, a quienes atribuimos esta modalidad de ser. De la sustancia, o dios, Spinoza dice explícitamente que es eterno, pero también en la quinta parte de la *Ética* hay un planteo ontológico importantísimo, no sólo en la primera. Allí dice Spinoza que experimentamos, que sentimos que somos eternos, que somos eternos. Y ahí a mí siempre me interesó que Spinoza utilice el plural. Eso por un lado.

Antonieta García Ruzo: Me voy a olvidar...

GS: Por otro lado, pareciera que sólo se puede decir algo real de los modos atribuyéndoles eternidad. Es decir, sólo lo real es eterno. Y

me pregunto también con la *Carta 12* en la cabeza acerca del otro concepto que aparece allí que es el de tiempo y si acaso el entendimiento, que concibe las cosas o modos, tal como dice Spinoza allí, tal como fluyen en la eternidad no separados de la sustancia, si no concibe por eso mismo, por así decir, la necesidad de la duración. Con palabras de Spinoza: "la continuación indefinida que expresa la duración en las cosas". Y en ese sentido, traigo un intérprete que lo dice mejor que yo, Spinoza está pensando la realidad de la duración en un sentido fuerte. Eso por un lado.

Por otro lado, para Virginia. Decís que, a diferencia de Hobbes, el fin del Estado en Spinoza es la libertad, estoy de acuerdo totalmente, y citaste el *Tratado Teológico Político,* pero él en el *Tratado Político,* que adquiere diferencias importantes con el *Tratado Teológico Político*, dice explícitamente que es la seguridad el fin del Estado. Quizás, y pensaba mientras vos hablabas, es porque Spinoza tiene un concepto totalmente distinto de seguridad que el de Hobbes. Con lo cual vos estabas planteando la diferencia. Spinoza en la definición XIV de los afectos dice, lo busqué para citarlo bien, que "La seguridad es una alegría que surge de la idea de una cosa futura o pretérita acerca de la cual no hay causa de duda." Entonces, quizás lo que habría que pensar en Spinoza, es cómo se articula libertad y seguridad en este sentido.

Virginia Exposito: Ese sentido de seguridad.

GS: Claro, que sin duda, no es el Hobbbesiano. Hobbes no habla de alegría y Spinoza define explícitamente la seguridad en esos términos.

AGR: ¿Empiezo yo?

VE: Si. Yo no lo tengo pensado. Pero sí, hay que pensarlo y me parece buena idea.

AGR: Bueno Guille, ¿qué decir de todo lo que me decís? ¡Es tremendo! Me encanta y es como yo hablaba con Nati, que en estos momentos de angustia siento que damos un paso para adelante y

tres para atrás. Lo que sí yo quería, o se me hace muy evidente a mí y por eso al final del trabajo vuelvo a pensar: ¿y qué es lo real entonces? Porque parece que está todo bien cuando decimos que la eternidad es una perspectiva y la duración es otra, pero en realidad lo que queremos saber es si hay un dualismo ontológico, que quienes compartimos esta postura sabemos que no lo hay y que yo creo que no lo hay. Pero sobre todo esto que me llamaba poderosamente la atención y es esta cuestión del "concebir". Parece que todo tiene que ver con concebir y que sobre todo en las citas, la materia es siempre la misma, lo real es siempre lo mismo y son modos de acceder a esta cuestión. Las preguntas fui anotándolas pero sino re-preguntame.

Bueno, respondo: yo tampoco quería reducir esto a decir que la dualidad está en el orden gnoseológico y esto implica que los modos solo se conocen por la imaginación y entonces, lo único real es la eternidad, la sustancia, lo infinito. Porque tampoco, el planteo ontológico, eso sería como reducir o hablar…no quiero citar a Hegel, pero sería como pensar que la actividad de los modos es realmente insignificante y que lo único absoluto es la sustancia, cuando tampoco es el planteo. Me interesó la cita de la *Carta 12*, porque justamente decía eso, o sea no es que yo a partir de la imaginación conozco los modos, sino que hay una manera, a partir del entendimiento, de conocer cómo esos modos modifican o hacen a la sustancia ser lo que es. En ese sentido a mí se me hace muy evidente que lo real no es sólo lo eterno y entonces coincido con vos en resignificar la duración y la existencia también. O sea, no quiero decir con esto entonces que la duración, la modificación, no existen, y que el entendimiento muestra que sólo existe esta otra cuestión, sino que es un trabajo para hacer. Pero creo que sí, que en *Ética V* el planteo es sentirme eterno, o por lo menos el planteo spinozista es experimentar esa eternidad y eso es medio innegable. No quiero, y es lo que planteaba al principio, no me parece que por reivindicar la univocidad del ser haya que decir que es todo lo mismo, decir que no hay distinciones porque continuamente

las hay. Entonces, me parece, que es muy complejo pensarlo y es esto de ir y volver en esta línea, pero me súper sirve, me gustan las cuestiones que me decís, las tomo. Y me pregunto: ¿pero, qué es lo real entonces?

GS: Me acuerdo de un intérprete: Morfino, alguien lo citó…

AGR: Yo, yo misma. *[Risas]*

GS: Morfino tiende a concentrarse en el aspecto, por así decir, ontológico, y llega a decir algo con lo cual yo suscribo parcialmente. Bueno, qué es la eternidad entonces, es el entrecruzamiento necesario con la duración. Yo tengo problemas con eso, porque él no hace lo que vos intentás hacer y para mí está buenísimo. Quizás eso, quizás es pensar las articulaciones más allá de las distinciones. Porque los modos solo pueden ser eternos en la duración. Voy a decir algo: no acceden, por así decir, a esa eternidad

AG: Pero ahí volvemos al dualismo. Los modos sólo pueden ser eternos en la duración: ¿la duración es, la duración existe?

GS: La duración es la existencia

AGR: ¿Pero entonces qué es la eternidad? O sea... A mí me vuelve loca esto, pero lo que me importa es recalcar lo que me parece, creo, es el espíritu spinozista. Bueno, no da lo mismo la contingencia que la necesidad, ni acceder a lo que es a partir de la duración o a partir de la eternidad. Y es como una insistencia muy profunda en esto de experimentar que somos eternos. Hay una manera de experimentar que somos eternos y experimentarnos, de algún modo, como sustancia. Ahora ¿esto me lleva a decir que la sustancia y los modos son lo mismo? ¡No, no son lo mismo, ontológicamente no son lo mismo! ¿Cómo retomar esta dualidad ontológica sin caer en el dualismo? Es un problema. Igual lo charlaremos mil quinientas veces

Jimena Solé: ¿Puedo hacer un comentario? quizás aquí venga bien el cruce con Hegel.

Julián Ferreyra: ¿Cómo era lo del dedo que habías explicado?

JS: *Follow up:* El que tenga una pregunta levanta la mano, el que tenga una re-pregunta levanta un dedo. Funciona re-bien y así no nos interrumpimos. [*Risas*]

JS: Me parece que podemos usar un poco a Hegel como matriz para pensar este problema. Justo el Hegel de la *Diferencia*, porque ahí la cuestión está en que estas oposiciones del entendimiento son generadas por el entendimiento, pero a partir del absoluto. Porque acá el problema es que si todas las diferencias son gnoseológicas, entonces son todo lo mismo, se diluye la especificidad de cada modo de ser y termina siendo una especie de ficción que se arma el ser humano desde el punto de vista limitado, la distinción modal. Pero en cambio, si se encontrara la manera de entender que en estos recortes que se hacen desde el punto de vista modal hay algo así como un interés también de anclar y cosificar diferencias que en realidad son obstáculos para el proyecto ético. El problema es que si uno se queda en la diferencia tajante: duración-eternidad, modo-sustancia, no llegamos nunca a la experiencia de la eternidad del *Libro V*. Entonces, me parece que puede servir el camino de decir son diferencias ontológicas, pero no son diferencias gnoseológicas que cualquiera puede desactivar fácilmente. Son diferencias gnoseológicas que se cosifican, que se vuelven como una especie de pseudo-ontología que nos atrapa, y es de eso de lo que hay que liberarse.

GS: Sí, además ella hablaba de acceder a la eternidad. Hay que acceder a la eternidad, pero además uno no siempre es eterno.

JS: Exacto.

AGR: Pero no sos consciente, no siempre sos consciente.

GS: Pero no importa.

JF: ¡Está bien! Somos eternos, experimentamos algo que es. Es la misma discusión que tuvimos en la primera mesa. Es el problema que vertebra las Jornadas, las dualidades planteadas en cada eje, son dualidades que se trata de hacer confluir, si me permiten la

palabra, pues justamente son problemáticas porque claramente esa necesidad no puede estar contrapuesta a una libertad, o sea no puede caer en la mera contingencia. Para mí sigue siendo la cuestión de la mesa anterior, es decir, que tenés que poner una prioridad que es viviente, que es que la sustancia es activa. Esto quiere decir que todas esas modificaciones que van ocurriendo, van produciendo la sustancia misma. Cuando uno logra pensarlo de esa manera...

AGR: En realidad yo te iba a decir eso un poco, si vamos a lo ontológico, uno no puede elegir la Sustancia o los modos, pero para mí no hay una prioridad ontológica de la Sustancia, y, en todo caso, si hay que elegir, diría que la prioridad ontológica es de los modos. Que la Sustancia sin los modos no es nada, y que la modificación que hacen los modos hace que la sustancia sea.

JF: Así lo dice Deleuze: la Sustancia debe decirse de los modos y solamente de ellos.

JS: Claro. Pero, igualmente, en ese punto, el problema de la prioridad ontológica desaparece en tu planteo.

AGR: Sí, sí.

JF: No. Aparecía muy fuerte en la ponencia. La ponencia era *team* "eternidad".

JS: No, porque en realidad, bueno… no sé…

AGR: No. En el Caminos cruzados anterior hice un *team* "modificación", lo que pasa es que ahora, como sigue surgiendo esta cuestión de la dualidad cada vez que uno lee, ¿qué pasa con esa dualidad? Tampoco hay que ignorarla. Uno puede decidir ignorarla, entonces la esencia es lo mismo que la existencia, y la eternidad es lo mismo que la duración, etc. Que está bien, yo por eso digo, comparto un suelo común con las lecturas antiplatónicas, no veo dualismo ontológico en Spinoza, pero ¿por qué resurge? Y bueno, para mí porque el planteo es un planteo fuerte de que las modificaciones, los modos, tienen una potencia muy grande, que tiene

que ver con poder, a partir del conocimiento, llegar a sentirse y experimentarse eternos. El planteo era ese, pero no es que yo esté en *team* eternidad para nada.

GS: Ahí quizás también es importante otra distinción que también está en juego en todo el discurso, sobre todo en la 5ta parte de la Ética, que no es sólo la de eternidad y duración, sino que Spinoza está combatiendo con todos los que entienden la eternidad como inmortalidad. Entonces, ahí ya no sólo es el tema de eternidad *vs.* duración, sino eternidad *vs.* una mala eternidad, que es de la que habla en el TRE, donde dice "los que conciben negativamente la eternidad, y no como afirmación".

Y, después, ya que se citó, Chantal Jaquet, inspirada en Deleuze, dice algo que acaba de decir Juli, precisamente, y para hablar de lo gnoseológico: sólo podemos concebir que somos eternos porque somos eternos ontológicamente, si no, no tendría sentido.

Natalia Sabater: Tengo una pregunta general, para todos. Y después una para Anto y otra para Gonza. La general tiene que ver con el eje, que es algo que me llamó mucho la atención y quiero seguir discutiendo. Los ejes me parecieron muy buenos y muy sugerentes desde la simpleza, pero enigmáticos. Este eje libertad-necesidad se repite un poco en el eje que viene, como algo que vuelve un poco. Parecieran ser desde el sentido común cosas opuestas, pero por otro lado, por lo menos en estos tres filósofos pareciera que eso se disuelve. Es como algo que la filosofía porta, pero rápidamente, cuando queremos afrontar estos dos, los reencontramos como en diálogo. ¿Cómo ven ustedes este eje desde cada filósofo y, también, desde ustedes como filósofos? ¿Cómo pensamos y seguimos pensando estos dos ejes? Pareciera que hay dos cosas contrapuestas: libertad y necesidad, pero por otro lado, claramente, no en estos filósofos. Eso para los tres respecto del eje. Después para Gonza, no sé si entendí bien: ¿el tra-la-lá sería esto en Hegel que retorna, no? O sea, sería una crítica deleuziana a este machacar de lo mismo, del que no puede salir.

Gonzalo Santaya: Sí en la lectura un poco simplificada, digamos, que Deleuze hace del Hegel de madurez. Se viene un libro muy esclarecedor de Julián, donde se muestra todos los problemas de la lectura, y todo lo mucho que el Deleuze maduro tiene para aportar, o la lectura hegeliana que se puede hacer de Deluze. Si no me equivoco.

Pero el tra-la-lá es una imagen que Deleuze usaría para su propia filosofía del tiempo, y que, tirado así como ustedes lo tienen, que no leyeron a Deleuze, y que tienen la selección de citas, y que sólo tienen ese fragmento donde hace esta contraposición entre la duración y el fundamento del mismo tra-la-lá, que es como pasado puro, y que parece que refuerza esta cuestión de la escisión de la que están discutiendo ahora: la duración contra la eternidad. La idea es mostrar que ese mismo tra-la-lá en realidad no es una uniformidad que subyace estática a sus manifestaciones, ni en Deleuze ni en el joven Hegel. O, por lo menos en lo que yo entendí que leímos del joven Hegel. Sino que, lo que es lo mismo, digamos, es un conflicto que genera necesariamente que el absoluto, la Sustancia, la diferencia esté permanentemente produciendo, modificándose.

JF: El mismo tra-la-lá sería la Sustancia, en términos del problema que veíamos, sería la misma sustancia para todos los modos.

NS: Eso diría Deleuze de Hegel…

JF: No no, eso lo dice Deleuze de su propia filosofía, y puede sonar raro lo que dice Gonza, pero para traducirlo en términos de Spinoza, hay que pensar el problema que se está planteando Gonza en relación al problema de si es la misma Sustancia, o cómo puede ser que sea la misma Sustancia para todos los modos, cómo puede ser que sea el mismo tra-la-lá sin caer en una lectura de “siempre lo mismo”, como se podría mal leer a Hegel. Cualquiera que haya leído Hegel se da cuenta de que no es siempre lo mismo. Algo que no pasa en Hegel es que sea siempre lo mismo, si no, se entendería algo.

NS: Entonces la figura del tra-la-lá la aplica Deleuze a su propia filosofía.

JF: Sí.

NS: ¿Y cuál sería ese tra-la-lá de Deleuze?

GSa: Según lo que yo leí, el eterno retorno. El eterno retorno, que es como el motor ontológico que está siempre trabajando entre el absoluto y su modificación, y genera la inmanencia.

JF: Fíjense que es "*eterno* retorno", ¿no?

AGR: *Team* eternidad.

NS: ¿Y la figura de la distancia? La entendí en contraposición con la escisión hegeliana, ¿no?

GS: Sí. Es como una propuesta deleuziana contra la figura de la oposición, o de que la filosofía procede por oposiciones o por contraposiciones. Y, de hecho, es una figura que también está tomada de Nietszche —como el eterno retorno — y que me parece que lo vuelve más empírico o más tangible, porque la idea es, justamente, traer hacia el modo, o a lo actual, la posibilidad de transformación, o que el modo se descubra como parte de la Sustancia. La cuestión de la beatitud, esta experimentación de que somos eternos, que el individuo se descubra como proceso de transformación que está inescindiblemente ligado al movimiento de ese Absoluto o ese plano de inmanencia a partir del cual nos individuamos, y estamos permanentemente individuándonos hacia otra cosa.

Federico Vicum: Justamente con el tema de la distancia, y del alcance de la oposición en Hegel…En la medida en que Hegel piensa esa oposición como desgarramiento donde cada uno de esos extremos tiene una racionalidad, que permite explicar tanto el desgarramiento como la posible reconciliación…

GSa: Cada uno de los extremos del desgarramiento tiene su racionalidad…

FV: Claro. Y ahí podés defender la racionalidad del encuentro de los opuestos. La noción de distancia…no llego a ver dónde está la racionalidad de los puntos distantes, en la medida en que la distancia se puede recorrer, digamos, pero se tiende a suprimir, y cada punto puede ser indiferente, como decía Julián, no tiene por qué ser una serie de puntos flotando indiferentes, sino que pueden tener una lógica propia. ¿Hay una manera de explicar la lógica propia de cada uno de esos puntos distantes?

GSa: A ver si entendí bien la pregunta. Según el concepto de distancia que propone Deleuze, los puntos no preexisten a la distancia que los separa. La distancia es una relación irreductible entre dos términos que no preexisten a la relación. O sea, que la relación se pone simultáneamente con los términos, la relación de distancia. En ese sentido, la racionalidad de cada uno por separado no está, la racionalidad está justamente en la relación. Por ejemplo, Deleuze dice, sobre esta cuestión de la salud y la enfermedad, de este procedimiento nietzscheano, que no pierde la salud cuando está enfermo, sino cuando ya no puede afirmar la distancia. Sea que esté enfermo o sano, uno pierde la determinación real cuando pierde la capacidad de determinarse a partir de esa relación positiva con lo otro. En este sentido, no habría nunca un desgarramiento en el sentido de separación total, eso lo hay solamente en cuanto captás uno de los términos de la distancia como elemento autosuficiente, pero no realmente

FV: Estar enfermo sería no darse cuenta de que estás enfermo. En la medida en que ya no podés marcar esa distancia.

JF: No. Hay un sólo termino. Cuando vos caes en la ilusión de que los términos son producidos por la distancia, serían cosas en sí, y afirmás un solo término, ahí es donde caes en la enfermedad. En la sociedad, ¿cuándo caes en la enfermedad? Cuando los individuos, que son instancias dentro del cuerpo social, se afirman como una cosa aislada, y se disgrega el cuerpo social. Eso es la enfermedad social, y tiene que ver con esa ilusión.

GSa: Y, en ese sentido, todos somos transclase, ¿no? Porque si nos definimos como individuos sociales en la medida en que somos puntos en relaciones de distancia con otros puntos, y donde las relaciones preexisten a los términos, están dadas las condiciones para ese tránsito permanente. El problema viene cuando, justamente, se bombardea desde los medios masivos de representación la idea de que la distancia no existe y que sos una entidad fija, y que en todo caso vos podés…

JF: Sostenida en sus propios medios.

GSa: Claro. Gracias Juli por traducirme.

Marcos Travaglia: Una pregunta para Anto. ¿En qué lugar quedan los atributos? Porque cuando Spinoza define los atributos, los define como algo que el entendimiento percibe, cuando define "percibir" en la segunda parte, dice que es algo pasivo, no algo activo. Entonces, ¿tienen un rol ontológico, digamos, o quedan en este lugar gnoseológico? ¿En caso en que sean algo ontológico, no hay un dualismo, una dualidad fuerte?

AGR: Sí, yo paso por alto esa distinción porque me parece que es bastante contundente que es lo que el entendimiento percibe. Y que, justamente, los atributos son infinitos y nosotros podemos percibir dos. Así que me parece bastante concluyente acerca del carácter no ontológico. Y, sobre todo, que los atributos son la infinitud también, o sea que a mí no me hace ruido esa dualidad. Sí más la dualidad infinitud-finitud. Pero bueno, sé que hay interpretaciones que toman a los atributos como diferentes ontológicamente de la sustancia, yo no adhiero a ellas.

Lucas Scarfia: Es una pregunta para Anto, y para toda el área spinozista. En la ponencia en un momento dijiste algo así, y me pareció fuerte el adjetivo, "el vestigio dual es pueril", y para cruzar con Hegel, habíamos dicho —y si no, se dirá eventualmente —: "sin escisión no hay filosofía", lo dice en la *Diferencia*. Bueno, y entendiendo la filosofía en este sentido, como sistema filosófi-

co, es decir, como una teoría del conocimiento, dejando la parte práctica de lado. Entonces, ¿cómo se puede dar, si no hay un dualismo ontológico, en efecto, un dualismo gnoseológico? Porque sin escisión no puedo filosofar, no puedo crear una teoría del conocimiento.

AGR: Bueno. Lo de Hegel no te lo voy a contestar. Con lo que me refería a pueril es a que, si uno lee, tal vez, desprevenido la *Ética*, quizás…yo creo que ya nadie interpreta la dualidad spinozista tan básicamente. Aunque todo el tiempo esté la cuestión dual, de los modos y la sustancia, de lo finito y lo infinito, sería una lectura muy ingenua leer eso al pie de la letra. Sí es discutible, por eso lo seguimos discutiendo, es un tema polémico, pero es ingenuo pensar que Spinoza está hablando realmente de una dualidad ontológica cuando desde el principio intenta demostrar que solamente hay una sustancia. En ese sentido el adjetivo "pueril" venía de ahí. Lo que no significa que la discusión en relación a la ontología no esté por darse. Pero lo que sí, yo siento que "rastrilla" un poco más la *Ética*, y permite decir que no está hablando todo el tiempo de una distinción ontológica.

En ese sentido la primera pregunta, y la segunda, ¿cuál era?

NS: Me pareció muy buena, Scarfia, la pregunta igual. Creo que la escisión gnoseológica es la escisión que tiene que haber para que haya filosofía. Es un poco lo que decíamos antes, que ontológicamente no hay dualismo, pero el camino que tiene que hacer el individuo modal humano es superar la escisión gnoseológica, para poder saberse eterno. Para mí, la escisión que hay para hacer en la filosofía de Spinoza es la gnoseológica. Hacemos filosofía para conocer lo que en principio se oculta o aparece como dual.

AGR: Pero es cierto que nunca se supera la escisión en Spinoza, la escisión gnoseológica. Nunca contemplás desde la eternidad perfectamente mediante el entendimiento, completamente, porque eso sería no ser un modo, sería ser otra cosa.

JS: Sí, pero ojo también, porque quizás le estás pidiendo a Spinoza un modo de superar la escisión que es también del orden de lo imaginario, sería: "llego al nirvana", y no sería quizás el modo de superar la escisión.

AGR: Sí… para mí eso no es posible.

JS: Y no sería quizá el modo de superar la escisión. Quizás con esos "instantes de eternidad" es suficiente. O sea, ahí hay una superación de la escisión.

JF: Bueno, yo tenía algunos comentarios para los deleuzianos. Me pareció muy interesante agarrar el tema de la distancia para pensar el tema de la separación en Hegel, está muy bueno. Pero no quería dejar de señalar que esa idea que tiene Deleuze de que el problema en Hegel es que la contradicción es el movimiento del sistema porque está todo en la máxima separación de los extremos es una mala lectura, una de las malas lecturas que hace de Hegel —para mí. Y es la misma que hacía Dotti (que en paz descanse). Esto de que el corazón del movimiento está en las esencialidades y particularmente en la tercera que es la contradicción y que eso haría que el sistema tienda a terminar reduciendo todo a la identidad. Creo que no hay que poner el acento ahí, que eso genera ciertos problemas, y bueno, quería señalarlo. Y Vicky, te quería hacer una pregunta. Veo que mencionabas en tu trabajo a Andrea Pac. Y respecto a tu balance, del final, vos estarías proponiendo una política muy desde abajo, me da la sensación. Estás tratando de oponerte a la "Ley" hobbesiana y, no me queda claro: ¿qué tipo de peronismo sería…? [*Risas*]

VE: Bueno, yo estuve releyéndote a vos. Y te preguntás si no hay algo así como una "ingeniería de sí" colectiva. Yo me quedé dando vueltas con eso, y creo que esa es la propuesta: una ingeniería de sí colectiva. Por eso digo: "a trabajar", "peronistas: a trabajar". [*Risas*]

JF: Está muy bien todo eso, brillante. Pero lo que yo diría es que eso necesariamente debe estar complementado. Digamos: el ingenio

de las masas, de lo popular, de los reclamos que obviamente son fundamentales.

VE: No hablo de masas, hablo de colectivo.

JF: No habría, sencillamente, peronismo sin masas, y sin sus reclamos, sus dinamismos, y toda esta cuestión que es fundamental. Hay que pensar eso. Pero no se puede contraponer. Volvemos al problema del dualismo, que aparece tanto, que es: no se puede pensar como escindido de la ley, del Estado, porque entonces caemos en un autonomismo que nunca termina de zanjar las diferencias, y en cierta tradición de textos de filosofía política siempre terminan "ganando" esos dinamismos y esa…

VE: No, no, pero yo no dije eso. No. Sería: "te entregamos la espada para que nos ofrezcas una vida que no sea solitaria, brutal y triste." Necesitamos un estado que nos otorgue una vida que no sea solitaria, brutal y triste. Y para eso tenemos que trabajar, como parte de la democracia. Y por eso terminé hablando de Spinoza…Pero bueno, no es *fuera* del Estado. Al contrario: quiero *ese* Estado.

JF: Ya lo sé, por eso quería que lo aclararas.

VE: Y en esa ponencia que vos hiciste —que a mí me quedó muy marcada— donde hablás de Chantal Jaquet, y hablás acerca del infierno. Yo no tengo tan leído el Spinoza de Deleuze, tengo más el Spinoza de Spinoza, y bueno…

Mariano Gaudio: ¿Pero vos hiciste todo esto ayer a la tarde? [*Risas*]

VE: No, no lo hice ayer a la tarde. Vengo leyendo un montón para esto, como si fuera a dar un examen. Lo que pasa es que ayer a la tarde tuve un episodio en la calle, y dije "basta".

JS: ¿Qué pasó?

VE: Yo estaciono el auto y tengo atrás a un señor con su hijito sacando carne del tacho de basura: ¿entendés? Esto fue antes de entrar al cumpleaños de mi nieto. Entonces yo dejé mi auto y le digo, "no… ¿qué necesitás?" Y agarro la billetera y él me dice: "no,

señora, disculpe, no le quiero ensuciar el auto", y le digo: "¡No…!" Yo ya había escrito lo de Spinoza pero no lo había podido agregar acá, y entonces después pensaba: ¿cómo articular…? [*Se emociona*]

JF: Bueno, esto es lo que… si esta sensibilidad se pudiera generalizar, no estaría ocurriendo lo que está ocurriendo.

VE: Y bueno, nada… me fui al cumpleaños de mi nieto, y volví… y casi no dormí. Tengo un sueño… [*Risas*]

JS: Bueno, me parece que generar espacios en los cuales se pueda hablar de esas experiencias es muy fuerte, y nos acerca mucho más a los autores y a las ideas. Y esa desesperación y esa angustia me parece que es muy parecida a la de Antonieta, de empezar a escribir una tesis de doctorado, y esto que presenta es una idea núcleo de eso, o sea, me parece que se nota mucho eso en los trabajos, ese compromiso con lo que uno escribe para pensar cosas que son tan graves. A mí me pareció que vos habías abierto un montón de temas y problemas simultáneos, y sobre todo esto que pregunta Julián, sobre cuál es el rol del Estado en esta construcción de un *ingenium* que movilice la amistad, porque ahí se da el cruce. Y esa iba a ser mi pregunta, porque yo también me acordaba de esa ponencia de Julián que mencionaba a Chantal Jaquet. Ese libro de Chantal Jaquet habla de los problemas de los desplazamientos de clase, y sorprendentemente para los que estamos en Latinoamérica, hablaba de los problemas del *ascenso* de clase. Cosa impensable. Porque nuestros problemas son exactamente los opuestos, y nadie los piensa, porque no hay nadie que tenga tiempo para pensar eso porque se dan tan rápido y tan bruscamente…Hace poco salió en La Nación una nota que decía "Los nuevos excluidos", y una foto de una familia que parecía bien vestida, o sea, no la típica foto de persona excluida, y esa foto mostraba a los "nuevos" excluidos como si fuese una nueva clase social…

JF: Y es que se ve muchas personas en situación de calle últimamente donde es evidente que *recién* llegan a la calle. Me acuerdo de ese texto de Jaquet, y me había indignado lo mismo, esto del

ascenso hacia lo mejor, era una cosa ideológicamente muy problemática. Y bueno, es lo que hablamos al principio acerca de Europa, del canon, no son cuestiones accidentales. No podemos pensar que la filosofía es siempre la misma, si tenés encuentros con personas revolviendo la basura o si pensás: "¡ay! Pobre yo, que ahora soy burgués".

JS: El tema es ese: tu recurso al concepto de *ingenium* y de amistad en Spinoza para pensar *esto*, el problema del desmembramiento que estamos viendo, de la sociedad, del vínculo solidario, es completamente situado. Es completamente actual, y nuestro. Y es completamente distinto al de Chantal Jaquet, que sabrá mucho de Spinoza pero que está haciendo otra cosa. Me pareció interesante y original, porque el tema del *ingenium* en Spinoza en general se toma como: "bueno, tal pueblo tiene determinado *ingenium* y es así, entonces hay que darles determinadas leyes para que puedan convivir pacíficamente". Lo que me parece muy interesante es la idea de que el *ingenium* se construye, que puede ser dinámico, y de que hay que fomentar, de alguna manera, *un* determinado *ingenium*. Quizás esto se conecta también con lo que decía Mati: la chatura del pensamiento, el rechazo de la actitud crítica, la estigmatización de la pobreza, la sospecha del que revuelve la basura como si quisiera robar, todo eso va en la dirección de construir un determinado *ingenium*, y eso se expresa en determinadas formas sociales. Me gustó mucho este poner juntas las ideas de *ingenium* y de amistad.

VE: Sí, debo decir que, finalmente, me gustó. Me sentí exultante. Quiero responderle a ella, que preguntó sobre necesidad y libertad, y así termino…bah, así termina Spinoza (y bueno, también Deleuze y Foucault…): "La libertad, en efecto, como lo hemos demostrado, no suprime, sino que impone la necesidad de acción". Ahí está: necesidad y libertad.

GSa: Me parece que, además, sobre esa misma pregunta, que este es el único eje donde los tres autores que cruzamos acá estarían inmediatamente de acuerdo en que es una falsa dicotomía, a dife-

rencia de los otros dos, porque “libertad y servidumbre” y “libertad y sentido común”, hay una diferencia; en cambio “necesidad y libertad”, hay un punto en que la verdadera filosofía demostraría que coinciden.

AGR: Pero para mí, esto de la libertad, que lo relacionas con la acción, para mí es la clave para pensar la libertad en Spinoza. O sea, que no somos seres meramente pasivos contemplando la necesidad, sino que tenemos la capacidad de convertirnos en causa adecuada.

VE: Y la necesidad se trata del otro también, ¿no? Es decir: contemplemos la necesidad del otro en el sentido de tenerla en cuenta y accionar...“No somos seres pasivos contemplando la necesidad…”, me lo voy a anotar. [*Risas*]

Matías Soich: Bueno, yo tenía solamente un comentario, sobre esta forma de la sociabilidad plana que comentábamos, pensaba en esto de las distancias, y bueno, medio que ya lo dijo Juli, pero: la distancia entre términos como el Estado, o la sociedad, o la Idea social, *y* los individuos…Y la expresión de esa distancia nos lleva a negarlos como modos finitos que existen por su propio derecho y por su propio empeño, o que si “existen más” es porque tienen más fuerza para existir, se lo merecen y viene de sí mismos…Y en ese sentido pensaba que quizás sirve de analogía entre la sustancia y los modos, y el Estado y los individuos, en el sentido en que pensamos “como modalizaciones de…”; lo cual no significa, justamente, quitarnos la libertad y volvernos piezas en un tablero, sino afirmarnos como actuantes.

JF: Es fundamental desarmar eso, porque es lo que atrae tanto a la juventud a propuestas como la de Espert, por ejemplo. El otro día discutíamos esto de “no, es muy conservador Espert, ¿cómo puede atraer a los jóvenes?”. El tema de la libertad es muy atractivo, pero justamente hay que desmontar eso.

MS: Claro. Y pensaba, Vicky, esto que te pasó a vos, es como el encuentro que dice Deleuze: ese encuentro que te fuerza a pensar, y

que no es agradable: no es el simple encuentro con un amigo, lejos del alma bella, son estos encuentros que no siempre son agradables y que son un signo, ¿no...? Y vaya, qué signo. De lo más concreto que fuerza a pensar. Así que está buenísimo que te pase eso, y que lo puedas escribir.

Discusión: libertad y servidumbre
(tras la mesa N°3, integrada por Gaudio, Schoenle y Sabater)

Guillermo Sibilia: Una pregunta y una reflexión para Mariano. Antes que nada, celebro con mucho énfasis la referencia al texto de La Boétie que a mí me encanta, me parece uno de los mejores textos de la modernidad temprana. Y pregunto desde la ignorancia por lo poco que conozco de la *Fenomenología* de Hegel. Me parece que puede darse algo similar en Hegel con lo que plantea La Boétie porque la dialéctica del amo y el esclavo se plantea entre esas dos figuras, mientras que en La Boétie el desgarramiento, la separación, no es entre el amo y el esclavo, sino que es individual. Son los mismos individuos, los que obedecen, los que están desgarrados, están separados del deseo. Porque como dice La Boétie bastaría desear la libertad para tenerla. Me pregunto si en Hegel no hay algo que vos no mencionaste en La Boétie, que me parece importante en el texto como sostén de la servidumbre voluntaria, que es esta fascinación por el nombre de *uno*. Que vuelve después al final del texto con la idea de los pequeños tiranos. Todos obedecemos con la esperanza de poder tiranizar a otros por debajo en esa especie de pirámide que sostiene al régimen. En el fondo esta pregunta es algo que mencionaste al principio: vos dijiste que hay una diferencia entre obediencia y servidumbre, yo siempre lo entendí en La Boétie, según lo que dice en el primer párrafo. Dice: no voy a discutir con los clásicos acerca de la distinción de régimen porque para mí todo régimen implica obediencia y toda

obediencia es servidumbre voluntaria. Ésas serían las preguntas; y como reflexión pensaba mientras los escuchaba a vos y a Nati [Sabater] que hay un fondo común entre lo que planteaban, porque no habría sólo una idea ficticia de la libertad, como decía Nati, sino también una idea ficticia e inadecuada de la obediencia que es, justamente, lo que La Boétie está pensando. Una idea que hace reposar la obediencia simplemente en la fuerza, y él la desecha; o en la costumbre, dice, es importante pero no puede ser el sostén de la servidumbre, porque ¿de dónde surgió la primera voluntad de servir? O, peor todavía, es una idea inadecuada que hace reposar la obediencia en el derecho divino del tirano o en el hecho de que él encarna por naturaleza el ser tirano contra la teología y contra la filosofía de la naturaleza, que se vincula con la modernidad de su pensamiento.

Mariano Gaudio: Sí, el tema de la servidumbre voluntaria me llevó inevitablemente al texto de La Boétie. No sé si coincidimos en todo lo que decís. La comparación con Hegel es porque encontrábamos una suerte de solución que no es solución, sino que es instantaneidad. Si hay obediencia, simplemente dejar de obedecer es dejar de hacer lo que otros mandan y ya está; como solución política me parece que no es ninguna solución. Puede serlo en términos teóricos, de salón o, como mencionamos acá, como respuesta intelectualista. Creo que, más allá del matiz de la lucha, en la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel hay algo similar, en la medida en que opera como presupuesto la autoconciencia del esclavo, que es la clave para revertir y anular la relación. Por eso la dialéctica hegeliana marca una distancia notable con Aristóteles, que tiene el gran problema de justificar por qué el esclavo comprende perfectamente lo que le manda el amo, pero carece de racionalidad. Aristóteles le atribuye una suerte de racionalidad limitada que hace que el esclavo esté naturalmente preparado para obedecer, para percibir y entender lo que se le ordena, y nada más, es decir, no puede tomar decisiones. En el caso de Hegel la potenciación del esclavo echa por tierra, a mi modo de ver, la verticalidad de la dialéctica. Es mu-

cho más horizontal de lo que los hegelianos dicen. En ese sentido la verticalidad es un momento muy transitorio que necesariamente se tiene que desarmar. No hay una lucha fuerte en la que se arriesga la vida por la libertad. No hay un LOMJE. No; hay una figura de la conciencia cuyo desenlace ya está solucionado de antemano, lo cual le baja el precio al problema. Porque el problema no reside tanto en la servidumbre y su incompatibilidad con la libertad, sino ante todo en la persistencia de ese estado, en querer servir, en auto-negar la libertad. Entonces, este modo de no resolver el problema, o de resolverlo de manera unilateral (como mirándolo desde arriba y como algo que tendrá que decantar), no ayuda.

De lo que vos decís me interesa subrayar el tema de la obediencia como elemento negativo. En una cita del segundo párrafo La Boétie dice: "¿qué desgracia es ésta? Qué vicio, o más bien, qué desgraciado vicio, [es] ver un número infinito de personas no obedecer sino servir". No son lo mismo, porque, si no, toda obediencia equivale a heteronomía. La filosofía política se construye a partir de la obediencia. Perdón que diga esto, pero es así…

Julián Ferreyra: ¿Por qué pedís perdón?

MG: No, bueno, es un recurso retórico. ¿Por qué la obediencia está mal vista? Porque se parte de una idea de libre albedrío, de súper libertad, como si ser orgánico u obedecer fuese algo malo. Cualquier limitación a ese libre albedrío absoluto tiene mala fama. Pero obedecer a la razón o al que conduce, ¿qué tiene de malo? No tiene nada de malo. Por eso, La Boétie plantea una de las preguntas fundamentales de la filosofía política moderna, pero se queda enganchado con esta cuestión de cómo y por qué los individuos, incluso contra ellos mismos, degradan la obediencia a servidumbre. Esto significa que el problema de la servidumbre no es el problema de la obediencia, sino por qué los individuos eligen libremente autodestruirse, flagelarse, aceptar humillaciones, el terror, etc. Toda la caracterización del aparato administrativo que termina en el tirano, con esto que vos [Guillermo] bien decías, como una suerte

de anudamiento piramidal, en el que cuanto más cerca del poder, peor, más comprometido y humillado, etc., es muy interesante. La pregunta de La Boétie es muy buena, muy potente, muy actual…

JF: No tanto la respuesta.

MG: La respuesta, no.

GS: No hay respuesta.

MG: Quizás no, pero aparece el tema de la costumbre, y también la educación. Está muy presente el engaño. De todos modos, son respuestas insuficientes, que no llegan a responder del todo, porque el problema es el querer en su dimensión lógico-ontológica: ¿puede el querer autodestruir su propio querer? Si no puede, su querer no es su querer… ¿Y si quiere?

Natalia Sabater (a GS): Respecto de la idea inadecuada de obediencia en Spinoza, me parece que la obediencia suele aparecer disfrazándose a sí misma de libertad. Porque, en general, aquellos que obedecen creen, inadecuadamente, que eso es ser libre. Y esto, además, se relaciona con una idea inadecuada de libertad, entendida muchas veces como *libre albedrío*. En el encadenamiento de causas que lleva a la obediencia, estas ideas inadecuadas son fundamentales. Porque, creo que, en el caso de Spinoza, el concepto de *obediencia* siempre responde a una determinación exterior, siempre sería extrínseca. Lo que no sería extrínseco es actuar según la ley racional, actuar según la guía de la razón.

MG: Pero obedecer a la razón no es extrínseco.

NS: Es que ahí se arma un juego de palabras en el que “obedecer a la razón” no implica un acto real de obediencia. Sería actuar según la guía de la razón, actuar conforme a la razón. Y en esa medida no se está obedeciendo sino que se es libre.

MG: La razón, a veces, es más clara y distinta cuando la expone otro y no uno.

NS: Sí, es cierto. Pero una vez que lo entendemos, en la medida en que el otro nos interpela y lo comprendemos, actuando bajo la guía de la razón, ya estamos desplegando un acto de libertad. Si lo estamos haciendo sólo porque otro nos lo dijo, eso sería obediencia. Si lo hacemos porque efectivamente lo entendimos representa una acción libre.

MG: ¿Y si lo dice la ley?

NS: Si el motivo es sólo porque lo dice la ley creo que sería obediencia. A menos que la ley sea racional. Y en ese caso es posible entender sus bases racionales, entender que fueron establecidas conforme a los principios de la razón. Una vez que eso se comprende, se actúa conforme a la razón y eso es un acto libre.

JF: Pero, por ejemplo, ¿por qué se utiliza el color rojo para estacionar? ¿Por qué no el color verde? Hay ciertas arbitrariedades que se pueden obedecer y no pasa nada. Y hay veces que para sostener la figura del "jefe" uno obedece algo que no le parece pero que sabe que es preferible obedecer.

NS: Sí, estoy de acuerdo. Creo que "obedecer" para Spinoza no siempre es malo pero sí siempre se opone a la libertad.

JF: Entonces la libertad no es buena en sí misma ni la obediencia es mala en sí misma. Es más compleja la situación.

NS: Pero Spinoza mismo es el que se encarga de decir que "no hay nada bueno o malo en sí mismo". Entonces no, la obediencia no es mala.

Federico Vicum: Para Anabella, hubo dos expresiones que me llamaron la atención. Por un lado, mencionaste una pregunta que creo que fue retórica, decías si acaso no es nuestro problema actual la esclavitud. Entiendo que la respuesta es que sí, me gustaría saber en qué sentido. Y hay otra expresión que pongo en relación con lo que decía Mariano [Gaudio], "un querer que no se puede querer no es un querer", es la expresión en la que decís que hay que asumir un plural que puede devenir traicionero. ¿Qué quiere decir esto?

Anabella Schoenle: Sí, esto último tiene que ver con lo que dice María Antonia Berger. Por un lado, ella usa el plural, no dice libre o muerta sino libres o muertos jamás esclavos… Este momento del diálogo se refiere al momento en que ella estaba en la celda, luego de haber recibido un disparo en la mandíbula y decide escribir con la sangre, en la pared, LOMJE. Un poco pensaba que en la historia argentina podemos leer una gran capacidad de organización militante pero también la contracara, que en la dictadura fue muy compleja, que fue la traición política o militante de quienes se involucraron en las luchas políticas. Por eso traía el poema *Por soledades*. Hay un momento en el que la pregunta sobre cuánto de todo aquello que se pone de la propia vida en función del ingreso en relación con otros para construir una libertad, para llevar a cabo una idea política, para generar una forma de vida más liberadora, no se termina destruyendo por traiciones a la construcción de esa idea. En este caso la discusión, por ejemplo, por asumir la lucha armada tiene ese nivel de discusión. La idea en la que quería pensar es si no sucede que siempre el *nosotros* que sostiene esas construcciones políticas va a encontrarse en algún momento en una situación que implica una traición como problema intrínseco a las propuestas de organización política. Se sale de un yo como punto de partida de construcción con otros, se piensa entonces un *nosotros* y nos encontramos con ese elemento traicionero por concepto, si se puede decir algo así.

Por otro lado, sí, yo pienso que la esclavitud es un problema hoy, pero en un sentido muy amplio, múltiple o que abarca muchos niveles: intelectual, educativo, cultural, cotidiano. Me parece que hay un nivel de dependencia o de distracción respecto de la libertad que podemos ejercer, que tiene que ver con esa esclavitud que se concreta en nuestras formas de vida: las jornadas laborales extenuantes, las prácticas de entretenimiento que saturan la sensibilidad, el bombardeo de los aparatos tecnológicos de información. Todo eso que nos afirma como incapaces de instalarnos en un proceso

de subjetivación que nos permita conocer todas esas cosas que nosotros somos. En ese sentido la esclavitud actual.

Matías Soich: Lo que menos conozco, me gustaría entender algo que dijiste [se dirige a Mariano Gaudio] sobre algo así como la superación de la escisión como dualismo separado de lo Absoluto en la manifestación, o lo finito y lo infinito, que no puede ser solamente teorética o especulativa si desea tener efectos políticos. Me volvió a traer algo que yo asocio siempre con Spinoza de que el mero conocimiento del bien y del mal no genera nada si no supone una afección.

Con respecto a Ana [Schoenle], cuando hablaste del enunciado en el *Foucault* de Deleuze, es la curva que une puntos singulares y me pareció que estaba buenísimo para conectarlo con esto que venimos pensando del uso empírico y el uso trascendente. El uso trascendente es el encuentro con un punto singular. Y, en ese sentido, no podemos sino movernos entre enunciados con la apertura, la apuesta a que esos enunciados recorran el camino que nos lleva a un punto singular. Algo similar a lo que decía Pablo [Pachilla] en el primer bloque.

Para Nati [Sabater], tengo una pregunta sobre la libertad como causa adecuada. Se entiende como ser la única causa de lo que acontece. Y pensaba como se conjuga eso con la libertad en sentido colectivo. Cuando quizás como partes orgánicas de un cuerpo mayor somos causas, pero, quizás, de algo que a nosotros, en tanto individuos, no nos favorece. Creo que puede pasar. Por ejemplo, me integro a un cuerpo mayor de una comunidad organizada [*Risas*] y soy parte de ese cuerpo y eso hace que gane menos o que tenga que pagar más impuestos, digo ¿qué pasa ahí? Estoy seguro de que sigue siendo libertad eso, pero quería pensar los parámetros afectivos.

María Jimena Solé: Me parece que todos los trabajos tienen un cruce y me deja pensando la mesa en general la tensión del gesto de volverse libre del individuo. En el trabajo de Ana [Schoenle] es-

taba enfatizado eso, en un contexto de persecución, de opresión, individuos que resguardan la libertad y la necesidad de expresar la libertad hasta el último instante. Y, en tensión con lo que leía Mariano [Gaudio] de la servidumbre voluntaria, que es el opuesto: el individuo que en vez de reconocerse como libre, se despoja y se reconoce como siervo y cree que en eso es libre. Lo que me quedo pensando es: ¿qué capacidad tiene el individuo, desde su lugar individual, de reivindicar la libertad como auténtica libertad y no estar equivocándose?

AS: Bueno pero por eso yo remarcaba eso de Libres o Muertos jamás Esclavos. María Antonia Berger asumía que, si se moría, la remplazaría un compañero vivo. No pensaba: si me muero, yo se acaba la revolución, o en mí vive la revolución, entonces "yo soy libre". No, yo soy libre porque todos mis compañeros están luchando por la misma libertad que yo. El discurso militante de ese grupo y, en esta entrevista, es ese. Y, de hecho, ella hace una reflexión respecto de sus compañeros que fueron asesinados o murieron: ella viva podía decir de qué manera habían luchado sus compañeros o qué ideas habían tenido respecto de esa lucha. Claramente no es, en ese caso, una salvación o una liberación individual. Hay que poner el cuerpo ahí, igual.

MJS: Incluso en ese caso, no se está luchando por una salvación individual. El individuo también se siente representante de un grupo pero ahí es donde digo si no puede estar jugando también lo que planteaba quizás Natalia. Hay una tensión entre obediencia y libertad en la cual determinados mecanismos me pueden hacer creer que estoy actuando libremente, y en representación de un grupo, cuando en realidad, no.

AS: Bueno Francisco Urondo con cuarenta y pico de años, un militante histórico, es asesinado en la dictadura por una orgánica de Montoneros que lo envía a mudarse a Mendoza. Él sabía que en Mendoza corría riesgo porque ya había vivido ahí y lo iban a reconocer muy rápido. Pero fue porque era la orgánica, y, efectivamente, lo

asesinaron. Ahí hay obediencia, esa militancia implica obediencia. Y habla de un régimen político de obediencias.

NS: Para mí respecto de eso, Spinoza tiene ese gesto, que me parece muy valiente, que es: "hay certeza". Respecto de ciertas cosas, no quedan dudas. Lo sabés. Creo que la pregunta "¿estaré siendo libre?" emerge justamente cuando no estamos siendo libres. Al tener que ver con las ideas adecuadas, con el conocimiento, con el aumento de potencia que entraña una acción de la que somos causa adecuada, es lo mismo que preguntarse respecto de la certeza de por qué los ángulos interiores de un triángulo suman dos rectos. Lo sabemos. Cuando estamos siendo libres lo sabemos porque, en ese acto, estamos potenciadxs, no quedan vestigios de tristeza. La obediencia necesariamente supone esa cuota de tristeza, de despotenciamiento, de sometimiento, que en un acto libre no se da, y por eso no quedan dudas. Cuando ocurre, lo sabemos.

MG: Estaba pensando en la pregunta anterior de Matías [Soich]. Supongamos que sí, que tenés ese conocimiento y lo sabés, ¿y entonces qué? ¿Eso te hace libre?

JF: O no, no lo sabés, ¿cuántas veces lo hemos sabido? Es una premisa absolutamente falsa.

MG: Claro, ése es el problema. Creo que la pregunta de Jimena (Solé), si no la entendí mal, apunta a si el engaño no puede sino ser sólo individual, a si habría una especie de unidad entre lo individual y lo colectivo, y a que la liberación sólo puede ser colectiva (y no puede ser sólo individual), es decir, a que el engaño es más eficaz en la atomización.

MJS: Apuntaba a la tensión y a la pregunta sincera; es decir, no sé cómo se convierte un proceso en revolucionario…

MG: Pero individualmente seguro que no…

MJS: No, pero siempre se recurre a figuras individuales de sacrificio, de ejemplo, de héroes, modelos de inspiración.

JF: Me parece que tu razonamiento… Y justo sobre este eje (libertad y servidumbre) se dijo que se ven muy bien dos fuerzas enfrentadas. Creo que hay que tener la misma sospecha que con los demás pares: libertad y servidumbre no son excluyentes. Se habló mucho de Foucault, y de Deleuze-Foucault, y en esto se observa mucho esa idea muy típica según la cual, dado que hay dominación, entonces la resistencia es buena y la dominación es mala. Cuando uno lee a Foucault resulta claro que siempre estamos en alguna clase de dominación, siempre estamos transitando la dominación. Así, la libertad no es romper mágicamente con ese entramado, sino cómo, actuando en ese entramado, se consiguen mejores condiciones de vida, pero siguen siendo de dominación y podríamos llamar libertad a la capacidad de no quedar sujetados en ese entramado a esa dominación, o a lo que genera el sufrimiento, tal como aparecía fuertemente en el trabajo de Mariano [Gaudio]. De lo contrario, pareciera ser que de pronto somos libres; y no es así, siempre somos un poco esclavos. La libertad siempre es acotada. Porque todas las fuerzas de subjetivación, las fuerzas discursivas que señalaba Matías [Soich], y todos los discursos en general están interpelándonos continuamente, por más que uno no lea determinado diario, o ningún medio hegemónico y no tenga ningún amigo en las redes que transmita esas ideas, de igual manera estamos subjetivados por todas las otras redes que tenemos, porque los otros discursos que tenemos y los tipos de diálogos que mantenemos continuamente también nos dominan. No somos libres. No soy libre de decidir "voy a votar esto". No siento esa libertad.

MS: Justamente lo que yo quería transmitir es que los medios son el medio, en el sentido de *el medio* en que habla Deleuze, (en la diferencia entre el sentido común y el buen sentido); es decir, son el medio en el cual las diferencias todas se resuelven y se diluyen, como en la termodinámica. Por eso, vos decís: aunque uno no lea determinado medio, *estoy inmerso* en ese medio discursivo, que no es discursivo en el sentido liviano, sino en el sentido de que constituye, constituye también afecciones, forma subjetividades, etc. Y

con respecto al tema de la libertad, me parece que cambiando sólo una palabra de lo que dijo Jimena al principio: si la libertad no está en oposición a la servidumbre, como decís vos [JF] y estoy de acuerdo, es porque la libertad es, al igual que la filosofía, una acción, un hacer. Entonces no hay otra manera que ese estado de la libertad.

MG: [a MS] Me quedé pensando en lo que decías antes en relación con Hegel y la *Diferencia*: decías que la escisión no puede ser sólo teórica. Claramente no, no puede ser sólo teórica. La escisión tiene consecuencias prácticas; para Hegel, nefastas, que son las consecuencias que se siguen del entendimiento, algunas mencionamos. El punto es la mirada de Hegel sobre la relación entre especulación y sentido común. En los pasajes citados, se ve que el sentido común no puede captar la especulación, e incluso la termina odiando. Me parece que aquí hay un tema interesante: cuando hablamos del engaño de la masa y de la servidumbre, ¿acaso no estamos subestimando a aquellas personas que, por sus creencias falsas pero muy firmes y arraigadas, se aferran a la finitud y al engaño, y desde la especulación se las mira como desde arriba y considerando que esa tenacidad del sentido común se va a resolver y se va disolver, y que no se necesita nada más? Esa es una visión mágica, como de astucia de la especulación. Hay que intentar pensar de un modo más complejo ese entendimiento humano común fijado en representaciones y "verdades" muy difíciles de remover, que están tan arraigadas, y son tan reactivas, que no cabe esperar soluciones mágicas. Es la experiencia de los últimos tres años y medio [2015-2019].

MS: Igual estoy muy de acuerdo. No creo que se puedan resolver rápidamente.

Georgina Bertazzo: Tomando la pregunta de Jimena, Ana dijo: "un poco muertos, un poco esclavos…". Y Deleuze justamente plantea la tensión entre estas dos oposiciones, y creo que también está bueno volver sobre el texto de Ana [Anabella Schoenle] para re-

pensar la militancia argentina: cómo esas oposiciones en la militancia argentina generaron un montón de problemas muy importantes. A la luz de la dictadura y de su resolución fatal, hay que rever y matizar esas oposiciones, y ponerse a pensar la democracia en ese sentido. Y Deleuze sirve para eso.

AS: Claramente sí.

NS: Creo que es cierto que este par de conceptos (libertad y servidumbre) en el estado de las cosas, nunca se da de manera absoluta. Nunca se dan absolutamente, excluyendo al otro, ninguno de los dos. Pero, a nivel teórico, sí es posible pensar esto, la libertad como *hacer*, nunca se puede —por ejemplo, como acto libre—, a la misma vez, ser libre y esclavo. Cuando se da ese acto, que es particular, puntual, se da de forma absoluta, en cierto sentido. Un acto libre no puede ser, a la vez, libre y servil.

JF: Así no se explica la paradoja que vos misma planteás; se explica porque se dan al mismo tiempo las dos cosas.

NS: Para mí, no es que "al mismo tiempo se dan las dos cosas". Sí pienso que un sujeto nunca puede ser del todo libre, nunca puede estar eximido de lo que vos decís, de las determinaciones, de dimensiones en las que quizás tiene que obedecer. Pero si ese sujeto puede llevar a cabo un acto libre en este marco, ese acto libre no puede ser a la misma vez un acto de servidumbre. En tanto acto libre, es puramente libre. Es como una explosión de plenitud que, por supuesto, está atravesada por muchos otros contextos, muchas otras situaciones, muchas otras perspectivas o disposiciones en la cuales ese mismo individuo puede estar funcionando como un ser de obediencia. Un acto libre no supone un despojo absoluto de toda determinación, pero no por ello deja de ser libre. Creo que, igualmente, el concepto mismo de libertad en Spinoza es muy complejo, tiene muchas aristas. Y todo el tiempo aparece una suerte de tentación de confundir libertad con libre albedrío, lo que llevaría a negar un concepto spinoziano de libertad. Por ejemplo, cuando vos me preguntas [en referencia a un comentario de

Matías Soich] "¿qué sucede si en un individuo colectivo ocurre o se desliza algo que, como individuo particular o como individuo más pequeño, me perjudica?". En este sentido, la libertad no es hacer lo que me beneficia, sino que es hacer lo que indica la razón, hacer lo mejor para, por ejemplo, este individuo colectivo, para el bien común. Porque si no, la libertad siempre pareciera ser o aparece siempre como en el nivel hobbesiano: "lo que tengo ganas de hacer, lo que se me da la gana", etc.

JF: Esa no, Esa no es tu postura.

NS: No, claro. El desafío de Spinoza es pensar que esa libertad no es hacer lo que me conviene, de modo que me pudiera preguntar "¿qué sucede si ese individuo colectivo decide que, por ejemplo, yo tengo que cobrar menos?". Esa decisión no pondría en jaque mi libertad. Si tengo que cobrar menos, pero esa es la decisión que tengo que tomar libremente, aquella que indica la razón, la tomo. Y el tomarla es el acto de libertad.

JF: Entonces, ¿cuál sería la libertad que defendés?

NS: El punto de la discusión, para mí, es a nivel ontológico. Creo que para Spinoza el sujeto tiene la posibilidad de ser la causa adecuada de sus efectos.

JF: Es *causa sui*.

NS: Para mí, hay una inauguración —dicho en criollo— de una cadena causal en el marco de la determinación.

JF: ¿Y qué piensan lxs spinozistas?

MG (a NS): ¿No es dualismo eso?

JF: ¿No es un imperio dentro del imperio?

NS: No, no. Yo creo que no.

GS: Spinoza critica la idea de inauguración (como si atrás no hubiera nada y, sin embargo, hay toda una historia de vida, etc.), de espontaneidad, de origen.

NS: Tal cual, no es que atrás no hay nada, sino que se trata de una acción en el marco de la determinación. Porque si no, en Spinoza la libertad vuelve a estar situada simplemente en entender las cadenas causales, comprender que ya está todo determinado y que entonces uno, al estar determinado, es libre por dejarse llevar. Y no, para mí no se puede ser spinozista y decir eso.

MJS: Para todo el grupo, ésa es la posición oficial de todo el grupo Spinoza.

JF: Desde luego, eso es claro. Es muy fácil criticar aquello que es inaceptable, que está claro que es inaceptable. Por ejemplo, esa idea del sabio esclarecido cuya única función es "darse cuenta" de lo que significa la libertad. En Deleuze o en el deleuzianismo sucede algo parecido; por ejemplo, "ser digno de lo que acontece".

MJS: El tema es que en Spinoza comprender la necesidad es una acción. Entonces, si uno entiende la radicalidad de la propuesta que implica el identificar el conocimiento adecuado con el acto de libertad, ese tipo de afirmaciones cobran un sentido completamente distinto.

JF: Pero ¿es una nueva cadena causal?

MJS: No, no en el sentido kantiano, liberal, que choca con la ontología —digamos— comunitaria de Spinoza. Ahora bien, aunque obviamente se trate de un recorte artificial en la duración, si pensáramos en el momento de constitución de un Estado, ¿por qué no sería el comienzo de una cadena causal, un nuevo comienzo de un individuo nuevo que empieza a actuar por sus propias leyes?

Marcos Travaglia: Incluso en el momento en que tenemos por primera vez una idea adecuada, previamente esa idea adecuada en algún sentido está determinada por las demás inadecuadas, y cuando uno está siendo libre, está siendo afectado también por pasiones alegres, que son pasiones…

MJS: Pero, cuidado, no es que en ese caso la idea adecuada esté *determinada* por ideas inadecuadas, sino que pueden ser, de alguna manera, simultáneas.

MT: Entonces, ¿hay una causa espontánea de la adecuación?

MJS: Cualquier idea adecuada es solamente efecto de la propia potencia de obrar. Nunca puede ser efecto de otras ideas inadecuadas. Sí puede suceder que en una serie de ocurrencias de ideas inadecuadas de pronto uno tenga una idea adecuada; pero en ese caso el cierre causal es inadecuado. El problema es que todo esto es como visto desde afuera, como si uno pudiera detectar las ideas.

NS: Me parece que el problema que tenemos los spinozistas es que suena a mala palabra decir, por ejemplo, "inauguración". En la escritura pensé otras palabras más adecuadas. No es correcto decir "inauguración".

MJS: Está bien que no uses esa palabra, pero ¿por qué? Porque la usan otros filósofos para decir otras cosas, y entonces entendemos por esa palabra otro significado.

NS: Claro, exacto, como *ex nihilo*. Algo absolutamente espontáneo que aparece de la nada. Pero si Spinoza dice que se puede ser causa adecuada y la causa adecuada es *la única* causa de los efectos, es la única, entonces ese sujeto que es causa adecuada despliega a partir de sí mismo efectos que se siguen sólo de su naturaleza… Entonces, en esto no puede haber ese derrotero absoluto en el que estaríamos siempre constreñidos. En los spinozistas hay toda una cuestión con el determinismo y con qué significa la libertad…Hay como medias tintas, porque es difícil, por otro lado, pensar que uno es un modo y, a la vez, hace una acción libre. Por ejemplo, existe la idea de que "me voy a tomar este vaso de agua aquí y ahora" es algo que ya está determinado desde la eternidad. Pero no es así. En algún sentido sí puedo decidir, sí puedo ser causa adecuada de mis acciones. Y, para mí, eso implicaría que las cadenas causales se van encadenando en la duración en la medida en que se despliegan, no están ya enlazadas de antemano. De ahí que no se sostiene eso de que "mañana voy a hacer tal o cual cosa porque ya está determinado". Para mí, lo que suceda mañana se va a determinar en función del choque de las cadenas causales

de hoy. Una vez que ocurrió, sí se puede entender la razón que lo determinó a ocurrir.

MG: Si se determina por el choque de las fuerzas causales, ¿qué libertad tiene?

NS: Yo puedo ser una de esas fuerzas.

MJS: Es verdad que es un tema complejo, y es cierto que la decisión de tomar ahora un vaso de agua no está predeterminada por una mente que lo planificó, etc. Pero en tu trabajo enfatizás —y me parece importante— que esa libertad que Spinoza ve como posible y real sólo es posible en el marco de la determinación. Entonces, conocer el encadenamiento necesario de las causas y los efectos es también lo que nos permite ser libres. Quizás no en tomar un vaso de agua, pero sí en entender las leyes, las leyes naturales o las leyes sociales, para poder predecir un hecho natural o social, en este caso en el saber científico, sí hay algo que nos habilita la acción libre.

MG: Pero la cuestión es si se puede *provocar* un fenómeno social.

MJS: Claramente. Por ejemplo, con el miedo, con la esperanza.

MS: Una cuestión a tener en cuenta en este punto es cuáles son los límites del individuo, porque para Spinoza no es que el individuo soy yo y claramente termina en este límite, sino que hay cuerpos complejos y cada vez más complejos hasta todo el universo, por lo que hay niveles de individuo en toda la faz del universo. Entonces, también hay niveles de libertad de acuerdo con qué es el individuo.

NS: Absolutamente.

JF: Me parece muy interesante y pensaba a raíz de lo que planteaba Matías, el problema de las discursividades, el problema de los caminos cruzados, lo que decía Anabella acerca de que faltan textualidades argentinas, etc.; considero que por ahí pasa la cuestión y que lo interesante es cruzar estos autores, la escritura, los textos, con los filósofos europeos. El tema da para mucho más. Y hay otro

tipo de intertextualidades que dan para otros cruces, para otros problemas y para dar con otros tipos de producciones culturales. Y a Gaudio: ¿cuál es la idea que querés defender? Porque cerrás con Hegel criticando a Fichte, y uno sospecha que hay una suerte de mensaje cifrado en ese final, ¿cuál sería tu posición en el debate que vas armando en las obras de Hegel? ¿Cuál es exactamente tu posición respecto de la servidumbre voluntaria, cómo se resuelve? ¿Cuál es la crítica a Hegel? Y antes de todo esto, no puedo dejar de decir que, si estoy en contra de la doctrina de la esencia, ¿cómo no voy a estar en contra de la dialéctica del amo y del esclavo? Me parece que hay una meta-lectura de tu propio texto que no está del todo explicitada.

MG: El tema era tratar de comprender qué significa la servidumbre voluntaria, cómo se puede explicar. En este punto la cuestión parece volcarse más a lo antropológico, pero no quería dejar de lado el costado metafísico, y por eso empecé con esa hermosa cita de la *Ciencia de la Lógica*: ¿qué hace un pueblo sin metafísica? ¿A dónde va? ¿Quién lo gobierna? ¿Cómo se lleva ese pueblo? Ahí está el problema que curiosamente también se encuentra en los *Escritos de juventud*, y donde aparece la fe como algo que Hegel a veces reivindica, y a veces considera terrible. Es reivindicable porque la fe mueve, introduce la espiritualidad, permite superar el aferrarse a la finitud, etc. Entonces, esa mirada que traza Hegel es como desde arriba, desde la especulación, y tiene como problema el minimizar la persistencia del sentido común sobre lo finito, como si sólo se resolviera con el desarrollo que le falta.

JF: Esa es tu mirada. Creo que Hegel es más vacilante en ese punto.

MG: Sí, tal vez. Pero al menos en la *Diferencia* no, no es vacilante, y lo ve desde el lugar: contraposición / superación / odio.

JF: Se puede cuestionar que en el joven Hegel ya esté la superación, esa idea de que los opuestos solos se aniquilan mágicamente… Hegel no dice eso.

MG: Hegel dice claramente en la *Diferencia* que el problema del entendimiento es la absolutización de lo finito, que la especulación lo entiende muy bien, y que disuelve esas absolutizaciones mostrando sus relaciones. Quizás no sea la dialéctica y superación del Hegel maduro, pero tiene algo de eso. No es otro Hegel.

JF: ¿Cómo va a decir que el entendimiento pone dos opuestos como irreconciliables, y de pronto y mágicamente el problema se resuelve solo?

MG: No, no dije eso, no era ése el planteo. La especulación tiene su proceso. Sí me parece que hay una mirada intelectualista, y por eso me resultó tan interesante y generó tanto entusiasmo el texto *Hegel y Haití*. Pero Buck-Morss trajo el problema de pedirle a Hegel —por decirlo de alguna manera, muy imprecisa— que reconozca la revolución de Haití como la inspiración del momento de rebelión del esclavo en la *Fenomenología*. Y después Hegel dice que el esclavo, si permanece esclavo, en realidad es porque quiere, porque es cobarde, porque no tiene la suficiente fuerza para luchar contra el amo. Y me parece que ésta es una mirada intelectualista.

JF: ¿Cómo lo transformaste en Kojeve? ¡Son figuras de la conciencia!

MG: No, no, Kojeve no. Claro que son figuras de la conciencia, pero la intención no era reconstruir la *Fenomenología*, sino pensar la configuración de la servidumbre. No estamos hablando de la *Fenomenología*, sino del Hegel que rastrea Buck-Morss, el de la *Filosofía del derecho* y el de la *Enciclopedia*, que es peor aún, más racista, más intelectualista y más discriminatorio. Y todo este desconcierto de la autora proviene de no ver el peso de la solución intelectual que propone Hegel, según la cual el esclavo es esclavo porque quiere, y que si supiera que es un ser libre tendría que luchar por su libertad, y estar dispuesto a morir por ella. Me parece que esta mirada no ayuda.

MJS: ¿Por qué es esclavo el esclavo? ¿Porque quiere?

MG: Si podemos incorporar muchas causas y no generar dualismo, la

situación esclavo-esclavo no sólo tiene que ver con la libertad, sino también con un juego de fuerzas materiales, y no se trata solamente de querer y nada más.

MJS: Claramente es un juego de fuerzas materiales. Pero si la voluntad de libertad no permite la liberación, lo único que hay son fuerzas materiales.

MG: Sí, pero hay que trabajar para cambiar esa correlación de fuerzas. Me parece que ése es el punto.

MJS: Pero el esclavo no puede cambiar esa correlación de fuerzas, porque es esclavo.

MG: Haití es la revolución de los esclavos.

MJS: Son esclavos que no quieren ser más esclavos. No es que cambian las leyes, hacen una revolución. No cambian las condiciones materiales.

MG: Sí que cambian las condiciones materiales, para eso hacen una revolución.

MJS: El libro del que hablás dice que Hegel ve en la revolución de Haití a esclavos que deciden no ser más esclavos, y vos decís que no lo pueden hacer.

MG: No, no; lo que digo es que no es tan sencillo, que no es que uno capta la libertad y ya está, nos liberamos y hacemos la revolución. Digo que es un proceso que requiere de otros elementos a considerar.

MJS: No, claro, son figuras de la conciencia: ¿cómo quitarle al esclavo la posibilidad de desear la libertad, incluso en un contexto en el cual no la pueda ejercer?

MG: ¿Cómo quitarle? En la sociedad contemporánea sucede todo el tiempo, con el discurso sobre el mañana, el esfuerzo que tenemos que hacer para vivir mejor, etc.

MJS: Claro, y creo que todos los mecanismos de esclavización apun-

tan a destruir la raíz de la voluntad de ser libre, y sustituirla por otra, por una libertad ficticia, etc.

MG: Sí, sí; pero también lo pensamos en términos de engaño.

JF: No conviene hablar de voluntad de ser libre, sino de voluntad de vivir mejor. Esta idea está muy presente en la campaña electoral actual, o en una publicidad que dice "te merecés darte un gusto". El no merecer darse un gusto, o el insistir que ya es bastante tener lo mínimo para sobrevivir, forman parte del discurso esclavizante. La libertad no existe…

MG: Tal cual, lo que decís es que la libertad hay que pensarla: ¿en relación con qué, respecto de qué, o mejor que qué?

JF: ¿Libertad de qué? En el caso de los esclavos, habría que investigarlo, pero seguro que está plagado de estrategias para mejorar un poco las condiciones de vida. Por ejemplo, en los campos de concentración hay estrategias, se generan estrategias para una situación en la que no hay posibilidades de escapar, algunos las toman, otros no. Pero [a Gaudio] no terminaste de decir cuál es tu posición: no te gusta lo que dice Hegel porque es intelectualista, no te gusta La Boétie porque no propone nada; ¿cuál es tu posición?, ¿es un final aporético?

MG: Es aporético.

JF: ¿No vas a decir nada positivo?

MG: No, no lo tengo claro. Sí me interesa subrayar el problema, que vale por sí mismo, y también vale para pensarlo en la actualidad: me parece que a veces sobreestimamos explicaciones como el engaño, o como la educación, donde no hay una causalidad tan evidente, donde las derivas son siempre muy difusas e inciertas. Es un tembladeral, no es una ecuación matemática, no es simplemente convencer a dos y ya está. Si la política fuera matemática, no habría nada interesante en la política. Por otro lado, hay una mirada —por ejemplo, en La Boétie— de subestimación sobre el vulgo, o en Hegel sobre la figura del esclavo. Más allá de algún que

otro pasaje, son las interpretaciones revolucionarias que se hacen de Hegel las que llevan al esclavo hasta las últimas consecuencias. Pero Buck-Morss le reprocha muy bien a Hegel el momento clave en que, cuando tiene que decir que el esclavo se tiene que rebelar, no lo dice. Y se tiene que rebelar, porque de lo contrario no hay desarrollo.

JF: ¿Cómo se va a rebelar el esclavo tan rápidamente, cuando todavía falta un gran desarrollo del Espíritu? El que se rebela es el Espíritu absoluto, donde todo lo que pasó tiene sentido. ¿Cuál es la libertad? La libertad es cuando el Espíritu comprende que todas esas figuras anteriores y todas esas multiplicidades son la vida misma de lo Absoluto. No es que haya que aniquilar de a pedacitos, no es que haya que rebelarse contra otro…

MG: De acuerdo, pero eso es, en definitiva, "el pueblo no sabe lo que quiere", nada puede venir de abajo.

JF: No es desde arriba.

MG: Sí, es desde arriba, el Espíritu absoluto está arriba.

JF: Arriba y abajo son momentos de la oposición. El Espíritu absoluto no está arriba.

Sandra V Palermo: Creo que en el apartado 6 de la *Enciclopedia*, de la versión de 1827/30, donde Hegel critica a todos los que malinterpretaron su frase de la *Filosofía de derecho*, "todo lo real es racional, todo lo real es racional", critica la concepción platónica de la Idea y el concepto de realidad que le atribuyen los que lo critican a él y que no es el concepto de realidad que está pensando él. Hegel dice: no pienso que la Idea sea verdadera allí donde es tan exquisita como para no tener realidad en el mundo, o tan impotente como para no poder realizarse en el mundo. ¡Es una declaración de inmanencia pura por parte de Hegel! La Idea no es verdadera por fuera de su realización.

NS: Igualmente me parece que en ese "ir y venir" del plano ontológico al plano político puede haber problemas. Trasladar la lectura onto-

lógica de la inmanencia, por ejemplo, al plano político nos genera problemas. Porque la pregunta es esa: ¿cómo instauramos el camino de la libertad para los oprimidos? ¿Cómo revertimos la relación de fuerzas? Y si eso, en el plano ontológico, en Hegel —repitiendo esto que se estaba diciendo— se va a dar con la revelación del absoluto, eso no brinda una solución específica en el campo político.

JF: ¡Sí! Si justamente seguimos analizando el "uno a uno" del amo y del esclavo, del sujeto que no tiene nada, que si se muere no pasa nada porque después de todo no es nada, eso no habla de la liberación, ése es un momento de una tristeza total. Pero si lo pensamos desde lo Absoluto, ahí aparece el Estado y aparece la idea de que sólo dentro de un Estado los individuos pueden ser libres. Por eso libertad y servidumbre no son cosas opuestas. Porque no hay libertad fuera de un Estado en donde tengan sentido todos esos momentos. Y todos esos momentos son importantes, ésa es la otra idea del Absoluto hegeliano: todos los momentos tienen pleno valor, no es que haya uno que es bueno y otro que es malo.

NS: Sí, totalmente. Pero me parece que la extrapolación del plano ontológico al plano político, desde este contexto cotidiano y palpable en base al cual lo estamos pensando, tiene sus dificultades.

JF: Pero en esta elección no es problemático. Porque, por un lado, hay gente que explícitamente defiende la idea de que "cada cual lucha por su pellejo", pensando que son conciencias aisladas, pensando desde el momento más insuficiente de la *Fenomenología*, desde la conciencia inmediata, prácticamente, y, por otro lado, hay una línea política que dice "no, primero hay un Estado que tiene que cuidarnos a todos, porque si no nos vamos a morir". Y me parece que, en ese sentido, en esta elección, la ontología alcanza y sobra. Porque unos defienden una cosa que ontológicamente no tiene sentido, que es "primero los individuos, después la totalidad" y otros no.

NS: Pero preguntándonos por los mecanismos por los cuales se da, por ejemplo, la servidumbre voluntaria (que no tienen que ver sólo con la educación o con el engaño, sino que hay algo más, hay suje-

tos que voluntariamente deciden obedecer) pensando en los *tipos* de mecanismos por los cuales se da y en los mecanismos por los cuales se puede revertir, el plano ontológico deja huecos vacíos, es aporético, teniendo que pensarlo desde el plano político.

JF: Claro, porque es anti-intuitivo desde el sentido común. El sentido común es liberal. Es más comprensible la idea de que "merezco lo que tengo y no pienso dárselo a nadie que no trabajó para tenerlo". Eso es el sentido común. Y, en este marco, ¿el discurso filosófico qué llegada puede tener? En estos términos, nadie nos va a entender. Pero eso amerita la pregunta por su instanciación y por cómo esto se hace eficaz.

Discusión: libertad, filosofía y sentido común 2
(tras la mesa N° 4 integrada por Ferreyra, Sibilia, Heffesse y Del Piero)

Santiago Lo Vuolo: Ayer, cuando Matías Soich señaló que el objeto trascendente de la libertad es la revolución, me preguntaba si la libertad no es en realidad un comienzo de algo, algo que fuerza a pensar. No necesariamente tendría entonces que ser ese buen sentido que va de lo sólido a lo fluido. A lo sumo nos propone que la libertad, o la revolución o la anarquía, se presentan como enigma, como acontecimiento, es decir que no son algo dado, sino una sensación, o algo que afecta a las facultades. Y bueno, quizás lo que él propone es que eso no quede como algo enigmático o un acontecimiento, sino que se pueda construir como pregunta, como problema, como el diferencial que atraviesa otras relaciones sociales. Entonces no se trataría de un nuevo sentido común. Sigue siendo importante algo que se corra del sentido común. Vos decís que igualmente se podría buscar construir un sentido común nuevo.

Julián Ferreyra: En realidad, yo estaba criticando al deleuzianismo ortodoxo, que siempre tratan de leer en Deleuze que por un lado "está lo malo, que es lo fijo" y por el otro "está lo bueno, que es lo fluido", y entonces la libertad tendría siempre ese buen sentido hacia lo fluido.

SLV: Pero tendría que haber lugar para que lo trascendental o lo diferencial puedan surgir en el buen sentido, el sentido común o la experiencia empírica.

JF: Es lo que estoy diciendo. El argumento básicamente es: hay que luchar contra el buen sentido en diferentes dimensiones. En la dimensión gnoseológica, en la cual no podemos proyectar un hecho empírico, como por ejemplo que en efecto se enfríe el agua de la bañadera, hacia la dimensión trascendental. Deleuze no está diciendo: "no, no se te está enfriando el agua, pero no va a pasar nada, quédate en la bañadera toda la noche que está caliente en realidad". Por supuesto que se está enfriando en realidad. Eso Deleuze no lo niega. Solamente dice: eso es verdad, pero solamente en una dimensión acotada, y no en una dimensión más grande. Mi argumento hay que extenderlo al menos a dos ámbitos más. Por un lado al ámbito ontológico: también hay que evitar pensar Deleuze como que hay un buen sentido en la ontología que iría de la idea, a la intensidad, y de la intensidad a lo extensivo. Ahora cuando vos juntás estas tres cosas, lo que podés decir es, si no hay buen sentido, y no es siempre de la idea a la extensión, entonces nuestras acciones en tanto seres extensos también pueden modificar cuestiones a nivel de la Idea, particularmente la Idea social. Y eso sería la libertad, donde surge el tercer ámbito, el ámbito práctico. La libertad no es liberarse de las ataduras, salir de las estructuras que nos oprimen, nos dominan, nos fuerzan a la obediencia, hacia "hago lo que se me canta". La libertad es otra cosa: darle un lugar a nuestras acciones en el mundo que pueden generar modificaciones estructurales. No sería entonces un nuevo buen sentido sino en contra del buen sentido que afirma que solamente hay una manera.

María Jimena Solé: Me parece que todas las ponencias tuvieron un núcleo común fuerte, y que retoma cuestiones de la primera mesa de ayer. El núcleo común es que la filosofía tiene una tarea, y que esa tarea es proponer una estrategia de transformación frente a una realidad que es insuficiente, una situación que nos hace sufrir. Julián lo dice en términos de construir existencias buenas, e ir contra las jerarquías garantizadas. Guillermo también muestra a través del comienzo del *Tratado de la reforma del entendimiento*

que lo que motiva a la resolución de ser filósofo es una experiencia de insatisfacción. Y en Spinoza es claro que esa experiencia de insatisfacción también conduce a la dimensión colectiva de esa transformación de la realidad. Y me parece que la conclusión de Guillermo de comparar esa situación insatisfactoria con lo que Hegel llama en el escrito de la diferencia la *Bildung* que pone los opuestos como estáticos, o como este *conatus* separado de sí mismo que se expresaría en esa escisión o ese plano de inmanencia como experiencia pre-filosófica, tiene una consonancia muy fuerte con esa misma cuestión. Solange también habló de esto cuando planteó que pensar la micro y la macro política como cuestiones separadas en realidad le hace el juego a la persistencia de una realidad injusta e indeseable. Y me parece que en el trabajo de Bruno también está en esa línea, cuando recupera al escepticismo como fuerza de aniquilación del intento por buscar un elemento último y así dogmatizar y petrificar la realidad, que es lo que Hegel rescata del escepticismo antiguo. Lo primero que tiene que hacer la filosofía es detectar las estructuras que se presentan como reales pero que en realidad no lo son. Y me parece que en todo eso lo que se pone en evidencia es que la filosofía tiene una tarea que siempre es situada, y siempre tiene que ver con una experiencia personal, propia, del propio tiempo, que es lo que hace que escritos producidos hace 300 años puedan ser actuales en nuestro tiempo, y nos sigan interpelando. Entonces lo que me quedo pensando es si acaso, entendiendo la filosofía como esa actividad y no como un ser, ustedes la ven como una actividad que es siempre desde un presente y desde un lugar, si hay una conexión inseparable entre la experiencia histórica y la filosofía.

Guillermo Sibilia: Sí. Claramente, yo quería subrayar eso: que hay una tarea y que Spinoza mismo lo concibe de esa forma. Varias cosas sobre esto. En el *Discurso del método* de Descartes, que sí es un texto autobiográfico, Descartes empieza haciendo referencia a aspectos biográficos que sabemos de la vida de él. El texto de Spinoza es completamente distinto, desde el inicio de

ese primer paradójico parágrafo. Obviamente es un "yo" el que habla. Él dice: "después que la experiencia *me* enseñó", "resolví" tal cosa...y él subraya eso. Pero es una singularidad anónima. Spinoza en ningún momento hace referencia a algún dato biográfico de su vida que sirva como un aspecto fundamental para la empresa, para la tarea de la filosofía, que incluye además de la reforma del entendimiento, como vos decías, también la comunicación de este bien, o de este fin como dice él en el parágrafo 14. Spinoza dice allí: "el fin al que tiendo [es] adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo". Entonces la diferencia con Descartes es que en el texto de Spinoza no hay tanto una autobiografía como comienzo, como punto de partida. Todo lo contrario: hay una referencia a un "nosotros", y a esta experiencia común que interpela necesariamente a los autores. Hay un intérprete que dice que Descartes no invita a que el lector realice la experiencia de conversión filosófica; invita a que recojan los frutos de esa experiencia. Spinoza no, invita a que hagamos esa experiencia, nosotros mismos. Porque ahí vamos a encontrar la transición ética, la libertad, la reforma del entendimiento. Me parece, entonces, que con la referencia al "nosotros", y a la experiencia que recorre los primeros 11 o 14 parágrafos del *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza sigue una clara estrategia original de escritura, que tiene que ver con algo que se habló también ayer, es decir, esta idea de la cual el filósofo o la filosofía no puede escapar, que es justamente el de la escritura en filosofía y como se inscribe la singularidad en lo universal, el problema de la verdad y la singularidad. Por eso me parece que es muy anómalo el texto de Spinoza, porque en esa época está el texto de Descartes, el de Bacon, y hay otros textos que describen un itinerario como camino para la filosofía.

Solange Heffesse: Hay que tener en cuenta la advertencia que hace Deleuze en *¿Qué es la filosofía?:* si se plantea que la transformación proviene de la Idea, termina resultando en una utopía. Y eso se convierte en un ideal en el mal sentido.

JF: Tengo que decir que sí, que estoy de acuerdo. Los problemas son situados. Deleuze escribe en una situación de gran estructura, con un Estado fuerte y una universidad muy opresiva. También el psicoanálisis aparecía como una disciplina sumamente represiva. Situarlo en nuestro contexto implica romper con esa visión.

Sandra Palermo: Claramente el pensamiento es situado. Es tan situado, que la exigencia del pensar de no quedar situado y no quedarse limitado a lo situado es universal. Hegel era un lector de los diarios ingleses. Todos los días se levantaba y leía el diario inglés. No pensaba en el cielo platónico. Pero tan es situado, tan a tierra, cuanto que el pensar necesita no quedar atrapado. Y es una exigencia que lo mueve todo el tiempo. Es pensar porque es eso, me parece. Por eso, a veces me da cosa enfatizar demasiado en estar situado.

JS: Totalmente.

SP: Obviamente, el universal es una trampa, hay que tener cuidado, porque la cosa del universal se puede volver una trampa.

JF: Justamente se trata de una dinámica entre los dos: el pensar y la situación. El correlato de lo situado que no se puede modificar, es un universal que también está fijo, tan quieto como lo empírico, como lo dado. Pero al mismo tiempo, hay que pensar mucho como lo dado también modifica la concepción de un universal sin ser mera copia. Sino no lo podríamos modificar.

JS: Pero no, ahí estás pensando lo universal como una idea platónica, como algo que existe en una trascendencia.

JF: No, no. Le estoy dando la razón a Sandra. Estoy diciendo: ni el universal es algo que está quieto, ni lo dado es algo que tenemos que tomar tal cual es, como dijo ella. Porque justamente lo universal no es una idea platónica, sino la condición de que las cosas puedan moverse, y no estamos condenados al acontecer, horrible, a la resignación… Igual si el macrismo gana de vuelta, yo paso a la resignación.

SP: Claro. Es que ahí el pensar sería el moverlas, el ponerla en movimiento, en no dejarla quieta, el resistir a ese quedarse quieto de las cosas.

Natalia Sabater: Bueno, también me encantó la mesa. Creo que todos lo trabajos tuvieron virtudes muy buenas. O sea, Juli, para mi los caminos cruzados los hiciste [de manera] espectacular. ¡Eso es cruzar caminos! [*risas*] Así que en ese sentido, me parece, eso está muy bien. Yo en lo personal, por ejemplo, dije “vamos con Spinoza” [*risas*] Pero está bueno cruzarlos a los tres. Me parece que es parte del espíritu de las jornadas. En el caso de Guille, creo que estamos muy de acuerdo en muchas cosas de las que decís; y me parece un tema fundamental en Spinoza este, me pareció muy interesante. Ahora después tengo una pregunta específica. En el caso de Sol, la actualidad, ¿no? Me parece que está en la línea de lo que hablábamos ayer: la necesidad de traer los problemas a la coyuntura. Y eso me pareció súper interesante. En el caso de Bruno, es la primera vez que te escucho, y me pareció súper claro tu trabajo. Realmente una exposición de Hegel para una persona a la cual Hegel le parece siempre muy oscuro, una exposición prístina. Así que, espectacular la mesa. Y bueno, mi pregunta, después quizás una concreta para Guille, pero general de la mesa, esto sí no me queda tan claro, es sobre este concepto de sentido común, que se me sigue un poco escapando. ¿De qué hablamos cuando hablamos de sentido común, y cuál es la relación entre el sentido común y la filosofía? Por supuesto, entiendo que hay diferentes maneras de ver el sentido común, algunas negativas, un sentido común negativo, un sentido común que ata, un sentido común que se opone a la filosofía, a la tarea filosófica. Y por otro lado, un sentido común entre comillas bueno, o necesario, o como primer paso de la filosofía. Eso quizás estaba un poco en lo que comentabas en Hegel. Vos, Juli, dijiste, un buen sentido como verdad parcial en el ámbito de lo extenso, si no me equivoco. O sea, como algo que es necesario, que está, que es un punto de partida, y en ese sentido que es un transito, como un ida y vuelta. Y bueno, en Spinoza ¿cómo entendemos esto del

sentido común en Spinoza? ¿Sería esta instancia de los bienes fútiles que aparece en el *Tratado de la reforma*? Bueno, ¿cómo lo ves específicamente en función de este concepto?

GS: No sé, en realidad. Esa sería la primera respuesta. La noción de sentido común [en Spinoza] me resulta difícil asimilarla al resto de las ponencias, primero que nada por mi ignorancia de Hegel y del Deleuze de *Diferencia y repetición*. Sin embargo, sí diría que Spinoza —como creo que dije en el trabajo— pone el comienzo de la filosofía en lo que él llama la *vita communis*, en esta experiencia transversal. Y no sólo porque lo menciona ahí junto con la resolución o determinación que tuvo que adoptar. Sino que hay muchísimos otros indicios en la escritura de esos primeros once o catorce parágrafos en los que Spinoza lo que quiere hacer es que la enunciación circule, y que no sea simplemente el Yo el que está hablando. Para evitar algo que, me parece a mi, caracteriza al *Tratado de la reforma* y a la *Ética*, que es que no pueden ser leídos como un tratado de moral, como una norma exterior. No pueden ser leídos de esa forma. Es decir, entonces, en este sentido, lo que a mi me parece es que lo común no es sólo de dónde nace o de dónde puede emerger la filosofía, sino que lo común es lo que la misma filosofía permite transformar. Porque lo que termina diciendo Spinoza, y lo dice también en la *Ética* cuando habla del sabio, no es que el sabio tiene que rechazar todos estos bienes, los placeres, la riqueza. No, no: tiene que rechazar su búsqueda indiscriminada, su búsqueda obsesiva. Entonces, de lo que se trata siempre, y no puede no ser así en Spinoza, es de cambiar lo común (no quiero decir "transformar" por lo que implica), producir otros encuentros, para decirlo deleuzianamente.

JF: Abrir una nueva serie causal. Decilo.

GS: ¡No! [*risas*]… Después, sobre el sentido común, Spinoza no habla de sentido común. Tal vez podría pensarse que cuando dice "tal como sentimos nuestro cuerpo"…ahí habría también una transversalidad, pero…

JF: Me parece un poco la apuesta de *Caminos cruzados*. La otra vez nos pasó a nosotros los deleuzianos con libertad. Es decir: te cae un camino que viene de otro autor y el desafío es encontrar, como estás diciendo muy bien vos, cuál sería el lugar conceptual que ocupa dentro del autor que uno está trabajando. Es interesante preguntar si le podemos encontrar un lugar, cómo funciona…

GS: Yo creo que podría ser a través del concepto de experiencia, que Spinoza menciona varias veces en el así llamado "Prólogo", y que, otra vez, apela a la circulación de la enunciación y a la necesidad de esa transición ética. Porque, como decíamos al principio, esa es la tarea de la filosofía. Es casi una exhortación a que cada uno haga esa experiencia.

Claudia Aguilar: Me gustaron todos los trabajos, pero me quedó una frase que retomás vos [Solange Heffesse] —en la "parte emotiva" de tu trabajo—, "lo personal es político", como pensada dentro del pliegue de lo interno y lo externo. Mi duda es si quizá, en relación a esta frase —que surgió en un momento para polemizar con lo que hasta ese entonces se consideraba algo meramente privado—, no convendría ahora cargar las tintas en su reverso, es decir, en que lo político es personal. Porque hay un punto en que esta frase está bastante instaurada o aceptada en determinados ámbitos, y capaz el punto sería insistir en la inversa, de que lo político es personal, que creo que es parte de esta idea de trabajarlo como un pliegue.

SH: A mí me parece que Deleuze trata de ir más allá de las dos dimensiones, tanto de lo exterior —el afuera como algo determinado, algo "dado" (que es también el problema del determinismo) — y de lo interior —como lo personal, individual.

CA: No era tanto ese punto de tu trabajo —esta dimensión interior/ exterior que, según creo, también se podría pensar de esa manera en Spinoza—, sino más con el inverso de esa frase, "lo personal es político", que está más instaurada, más aceptada…

JF: ¿Aceptada por…? Estás suponiendo un contexto que se me escapa.

SH: Tiene que ver con discusiones del feminismo, pero no puedo reponer todas bien ahora.

CA: Cómo cosas que, hasta determinado momento, se consideraban de forma atomizadas, como meramente personales, se politizaron. Mi idea es si quizá el punto para pensar estas cuestiones no es cargando las tintas en el reverso, que en realidad lo político es personal. Son cosas que para mí son lo mismo. Me parece que, por el sentido en que lo explicó Sol, daba para pensar también a la inversa.

Gonzalo Santaya: Pero cuando hablaste de las subjetividades disidentes, que quedan como por fuera de la estadística, ¿no estás hablando también de ese tipo de situaciones? Subjetividades que quedan por fuera de lo político.

SH: Claro, sí, pero "personal" lo leo como algo del "yo".

Lucas Scarfia: Lo que vos, Claudia, querés decir es lo personal como un compromiso del sujeto, del individuo o del yo, en lo político como en lo general, ¿no?

CA: Sí, habría que pensarlo en realidad como el reverso de lo mismo, que me parece que fue lo que hizo Sol: pensar las cuestiones que enumerás haciendo hincapié en que también lo político es personal, algo que quizá podría estar menos aceptado en determinado contexto.

JF: Ahora se entendió todo. En relación con eso, lo que me parece tan interesante del trabajo de Sol es que lo va moviendo en diferentes ámbitos: cuando habla del adentro y el afuera está planteándolo ontológicamente en términos que justamente tratan de evitar el "o uno o lo otro". Son movimientos recíprocos. Después lo lleva de lo ontológico a, digamos, la cuestión de la individuación, al tema de lo social y lo individual, y luego, al final, a lo micro y lo macropolítico, donde también trata de evitar la disyuntiva. Y esto, también, apunta

a lo demás, porque lo micro tiene que ver con los movimientos que mencionaba Gonzalo, movimientos no reconocidos, que no tienen *status* político, podemos decir, porque no tienen *status* macropolítico. Pero, justamente, tienen necesidad de tenerlo, porque, si no, lo macropolítico es solo de "ellos" y nosotros nos quedamos con lo micro y nos siguen cagando a palos, cuando la idea es romper con esa dinámica. La idea es tomar el Estado para evitar que nos peguen.

SH: A lo que me refería era a no dejarlo solamente a una pelea en el plano de la representación.

Matías Soich: Lo mío, en realidad, es solo un comentario. Pensaba esto en términos de las series, de los puntos singulares y los puntos ordinarios que trae Deleuze, para pensar esto de la micropolítica y la macropolítica. En realidad lo pensé por lo que decía Jimena Solé, de lo situado y lo absoluto. Me parece que está esta imagen donde los puntos regulares de cualquier gráfico y estos puntos singulares que tiene una curva, una elipse, o lo que fuera, son necesarios los dos: uno no puede llegar a esos puntos singulares en la experiencia sin los puntos ordinarios. Quizá en ese sentido tendrían que recortarse las (no) biografías de Spinoza y Descartes, por lo muy poco que me acuerdo del *Discurso del método*. Quizá Descartes insiste más en los puntos regulares, que resultan tan interesantes como los puntos singulares a los que llega Spinoza.

Pablo Zunino: Llego atrasado con la pregunta para Julián. Retomando la pregunta de Lo Vuolo, sobre el pasaje de lo sólido a lo líquido, que vos respondiste que no es liberarse, pero al mismo tiempo parece que sí. Quería saber si podías sintetizar un poco, porque yo voy a trabajar eso también, si lo tomás de los libros sobre cine de Deleuze o de otro lado.

JF: Sí, de hecho lo habíamos charlado. En la versión extendida cito lo que te había comentado a vos. En un momento de las clases sobre cine usa esta idea de lo sólido, lo líquido y lo gaseoso como diferentes estados, y podría dar la típica sensación de que se trata

de una axiologización: lo líquido es menos bueno que lo gaseoso, el cine que se queda en lo sólido, la tierra, no es tan bueno como el que va a lo líquido, etc. Creo que él ahí es muy claro diciendo que no se puede jerarquizar. De hecho, se burla un poco del cine experimental, que busca el estado gaseoso y filma cómo se quema un fotograma y cosas semejantes. Una de las cuestiones que es muy interesante de estas clases de Deleuze sobre cine es que va insistiendo en que no pensemos que se trata del camino hacia el mejor cine. Sería el buen sentido artístico, la historia del arte —muy "hegeliano"— como un camino ascendente, donde el orden expositivo de la estética implicaría una jerarquía ontológica.

PZ: Y para Sol, un poco de lo mismo, micropolítica y macropolítica. Me pareció que vos usás un ejemplo de Rolnik, del *impeachment* de Dilma. ¿Podés ampliar un poco, en qué sentido hay micro y macropolítica ahí?

SH: Suely Rolnik hace una clasificación de los movimientos sociales entre, por un lado, las insurrecciones que se quedan en el plano de lo micropolítico; por otro, las que buscan reivindicaciones en el plano macropolítico, plano de la representación. En relación a la micropolítico cita el caso del feminismo, con respecto a los movimientos de movilización macropolítica sitúa al PT, y lo critica, porque dice que hubo un descuido de la micropolítica por parte de él, descuido que se conecta con su fracaso posterior. Análisis que es muy bueno verlo paso por paso, y sus resonancias son muy importantes.

JF: Afirma lo mismo que Sztulwark.

SH: ¿Qué dice Sztulwark?

JF: Él dice que el kirchnerismo descuidó la micropolítica.

SH: No sé si es el mismo planteo que el de Sztulwark.

JF: Es verdad que descuidar el aspecto micropolítico, como dijiste, es un problema. No podés desconocer lo que pasa en las bases alegremente.

Mariano Gaudio: Varias cosas. De lo último estoy totalmente en contra, si algo generó resquemor del Kirchnerismo fue, justamente, su micropolítica. Creo que ayer salió delirio-Carrió a decir que había una fábrica de armas para la Cámpora. Estas son las esquirlas de un resentimiento frente a la micropolítica desarrollada desde el aparato de Estado. Me quedé pensando en algo, que Sol dijo y me gustó mucho, sobre esta cuestión de pensar la macropolítica como fuerzas que se manejan de forma automática, independiente o dogmática. Y en este contexto, en esta coyuntura, frente a alianzas de poderes muy fuertes, siempre está la tentativa, incluso en gente que piensa muy parecido a uno, de independizar esas fuerzas y presentarlas como invencibles; que no es más que una manera de vencer sin hacer nada, de ser vencido sin hacer nada. Creo que entendí la polémica y reveladora frase "lo personal es político". Si bien "lo personal es político" tiene toda una historia de visibilizar una serie de instancias que no estaban visibilizadas, esta idea también se ha metido dentro del sentido común de época: el problema y su solución sos vos. Pero la pregunta que quería hacer no tiene nada que ver con todo esto. Si alguien me dice "traje esto, pero no lo voy a mostrar", quiero saber qué es lo que trajo y que lo muestre. La pregunta es a Bruno, ¿qué tenías para decir de Fichte que no dijiste nada? [*risas*].

Bruno Del Piero: Quería decir que Hegel ya desde los escritos tempranos critica a Fichte en relación al problema de cómo empezar a filosofar. En Hegel también está este problema de cómo se pasa de una posición a otra, cómo se llega a la filosofía de un modo que esté justificado; pero no desde el mismo punto de vista que Fichte. Sin embargo, en Fichte también hay varios escritos donde, del mismo modo, el problema es ése. Fichte piensa el primer principio en gran medida en términos de una praxis, ¿cómo empezar a filosofar? Cuestión que tiene que ver con un escenario en común y, tal vez, con los autores con los que discuten.

SH: Quiero aclarar algo. Con lo que dije de las afinidades, no me refería al nivel de militancia del kirchnerismo, sino al nivel de las me-

didas, donde ellos combinan una estrategia macropolítica con una micropolítica. De eso pienso que hay que aprender.

MG: Sí, igual era más para lo que había dicho Julián.

JF: Sólo dije, Sol, que tu planteo en la parte que tomas a Suely Rolnik me hizo acordar a la posición de Sztulwark. Dicha posición se puede leer de dos maneras. Creo que un poco de razón tiene, Sztulwark. Efectivamente, hubo ciertos reclamos, movimientos, a los que se les dio un montón de cauce y a otros no tanto.

MG: Eso que estás diciendo es distinto. Afirmas que se le dio cauce a ciertos movimientos.

JF: Esta bien, pero me parece que se podría haber profundizado y escuchado ciertos reclamos que no fueron escuchados. Lo que pasa es que Sztulwark se va a una cosa de "volvamos al 2001 con todo el polvo en la calle". Tal cosa no se puede: grandes asambleas, donde todos dan su voz.

MG: Pero, ¿no es racionalista pensar que la solución hubiera sido conocer mejor cuáles eran las demandas y canalizarlas?

JF: No, lo pienso filosóficamente. Me parece que el trabajo en conjunto de lo micropolítico y macropolítico es una idea central de la filosofía política. Y como toda idea de filosofía política, en la práctica política a veces se lleva a cabo de una mejor o peor forma, eso es cierto; no obstante, las dos dimensiones tienen que poder trabajar juntas. Tenemos que tener una macropolítica fuerte, a través de un Estado, pero ese Estado debe poseer todos los mecanismos, que nunca son suficientes, para abarcar también los reclamos minoritarios.

SP: La pregunta es para Bruno. Me dio la impresión de que intentas ver el trabajo de Hegel sobre el escepticismo como una suerte de respuesta o solución a la cuestión de la relación entre sentido común y especulación filosófica, ¿es así?

BDP: Sí, hay un problema en cómo lo planteé, porque es un trabajo medio retrospectivo. El rol que juega el escepticismo, por ejem-

plo, en la introducción de la *Fenomenología*, le sirve a Hegel para pensar el pasaje hacia la filosofía. Este punto, en el *Escrito de la Diferencia*, no me queda claro. Pero, no es que Hegel haga esa operación en el escrito sobre escepticismo. Al escepticismo lo trabaja como primer paso hacia la filosofía, pero no sé si termina de quedar en claro cómo se pasa del escepticismo a la filosofía.

SP: Mi pregunta era al revés. ¿Cómo te parece que el escepticismo funciona en Hegel respecto al sentido común?

BDP: El sentido común, en el texto de la relación, aparece caracterizado como escéptico y dogmático. El escepticismo radicaliza una negatividad que ya se encuentra en el sentido común. El sentido común no sería una filosofía de la reflexión, que estaría completamente fijada en uno de los opuestos, debido a su ambigüedad. De este modo, el sentido común tendría un vínculo con lo absoluto. En base a ello, para que la filosofía llegue a lo absoluto tiene que radicalizar algo que ya está en el sentido común.

Discusión: Ejes cruzados (libertad, filosofía y sentido común; libertad y servidumbre; libertad y necesidad)

(tras la mesa N° 5 integrada por Mc Namara, Aguilar, Scarfia y Gerzsenzon)

Guillermo Sibilia: Tengo una pregunta para Lucía. Hay mucho en común entre tu exposición y lo que yo presenté. Pero leemos un poco diferente el TTP. Yo tengo problemas con esa interpretación que dice que lo escribe para filósofos. O en todo caso preguntaría a qué filósofos. Y ahí va mi pregunta, es decir, a qué filósofos les está destinando esa obra. Él mismo lo interpreta como una introducción a su filosofía. Quiere convencer a esos lectores capaces de hacer ese pasaje. Yo lo que me preguntaba, escuchando lo que vos decías, es si no pensás que hay en la obra de Spinoza una diferencia entre sabio y filósofo. ¿Todo filósofo es sabio? ¿Cómo sería ese rol? Pienso esto sobre todo con otro texto de Spinoza en mente, una carta, creo que a Oldenburg, le dice en relación a sus *Principios de la filosofía de Descartes*, y se lo está diciendo al círculo cartesiano (¿filósofos cartesianos?): yo quiero que cuando lean esta obra comprendan mi filosofía y, haciendo referencia al TRE, puedan hacer esa transición hacia la filosofía. Ahí otra vez, ¿quiénes son esos muchos? ¿Quién es el destinatario? Vos dijiste: "la *Ética* está destinada a los filósofos". ¿El filósofo necesita la *Ética*?

Lucía Gerszenzon: Yo no dije eso. Solo cité esa parte del prefacio al TTP donde se dirige a un filósofo lector, pero nunca dije que la *Ética* está destinada a los filósofos…

GS: Ah, me pareció entender que decías que la *Ética* está destinada para filósofos.

LG: No.

GS: Porque yo me preguntaba si el filósofo necesita la *Ética* para entender que hay una unión, aunque no me gusta ese término que él después abandona (después del Tratado Breve), con Dios. ¿Quiénes son entonces esos muchos?

Y otra pregunta: ¿Acaso Spinoza no es también un hombre común? El término que utiliza Spinoza en el TIE es *vita communis*, que Atilano Domínguez traduce como "vida ordinaria", y eso corre el riesgo de dejar picando la idea de que ser filósofo es algo extraordinario, fuera de lo común, y entonces otra vez, si Spinoza no es un hombre común, ¿qué es ser sabio? ¿Qué es ser filósofo? ¿Es lo mismo?

LG: Lo que yo intenté fue partir de esta especie de cuestión paradójica que siempre a todos nos surge, que nos hace un poco de ruido, de que Spinoza está todo el tiempo hablando de los ignorantes, y del vulgo, etc., y, por otro lado, también a veces habla de estos hombres sabios, virtuosos, los que se guían por la razón, etc. Yo lo que intenté hacer fue, partiendo de esa cuestión literal —por ejemplo, en esa cita del prefacio al TTP— ver si no hay algo detrás de eso que se trate de una especie de ambigüedad respecto de lo común. Porque lo común es lo ordinario, y no necesariamente creo que esa traducción implique un sentido peyorativo, pero sí algo que es mayoritario. O sea, algo común, en el sentido de lo que es compartido por todos. Entonces me preguntaba si no hay una especie de ambigüedad entre lo que es mayoritario, que todos los hombres nacen ignorantes de las causas, etc., todos son condicionados por esas causas externas, y en ese sentido se encuentran en una especie de servidumbre, y, por otro lado, el hombre sabio, racional (no sé si hablar de filósofos, como vos decís), pensar si no son justamente también hombres comunes, que se guían a partir de esto que él llama nociones comunes. Es decir que eso de lo

común en Spinoza tiene ese doble filo. Por un lado, es esto fútil, ordinario, etc., que él se propone abandonar en un punto, en la vida virtuosa; pero por otro lado esta vida virtuosa tiene que ser una vida común, no es una vida extraordinaria. De hecho, por ejemplo, en el TTP, rescata muchas veces —en relación con el pueblo judío— que lo extraordinario no puede ser en sí mismo algo positivo, porque el bien es justamente lo que es común a todos.

Después, no sé si entendí bien lo que decías acerca del hombre sabio como diferente de…

GS: No, no, te preguntaba algo, una pregunta para el debate, acerca de cómo había que pensar esto en Spinoza, si el sabio es lo mismo que el filósofo. Vos ahora decís "hombres racionales". En cierto punto Spinoza habilitaría a decir que todos somos racionales, todos tenemos al menos una idea adecuada, entonces, ¿qué es ser racional?

Y para la devolución de lo que dijiste, de la ambigüedad de lo común, yo estoy completamente de acuerdo. Pero (otra vez un "pero") no sé si se trata simplemente de abandonar los bienes ordinarios, perecederos, sino que ocupen otro lugar en lo que Spinoza llama en ese texto la "vida habitual", que ocupen un lugar menor, porque, otra vez, Spinoza sigue siendo un hombre común.

LG: Sí, sí, totalmente. Incluso en ese contrapunto que se hace todo el tiempo entre el hombre ignorante y el hombre sabio, me parece que en realidad no es tal, si se lo lee bien. No hay una especie de dualidad donde uno vive siendo ignorante hasta que un día se vuelve sabio y ya es otra cosa.

GS: Claro, no es que hay dualidad porque son, como diría Balibar, conceptos límite. No hay nadie completamente ignorante y no hay sabio todo el tiempo. Son conceptos límite, como el concepto de Estado de Naturaleza: no hay Estado de Naturaleza, nunca lo hubo.

Claudia Aguilar: A mí me gustó mucho una cosa que dijiste en un momento: que en Spinoza no hay un desprecio hacia las masas. En

este punto también, el concepto de "vulgo" no es unívoco, porque en realidad, en el prefacio, cuando él dice que no está destinado al vulgo, ahí, ¿quién es el vulgo? No es "la masa", es alguien que, de mínima, podría llegar a leer el TTP. Y, además, ¿quién tiene el ejercicio de poder para impedir que otros filosofen? Entonces ahí el vulgo no es alguien de la masa, digamos, ignorante en ese sentido, es alguien que tiene una formación y que ejerce el poder de impedir a otros filosofar, entonces esta figura de "vulgo" estaría más de acuerdo con un teólogo. Me parece que en otras partes sí, cuando aparece "vulgo", da esta sensación de incomodidad, de dolor de panza, cuando aparece en la obra de Spinoza, pero en ese texto se podría leer otra noción de vulgo.

Jimena Solé: Lo que me quedé pensando con el trabajo de Lucía es que, por lo que entendí sobre todo del comienzo, y ahora con lo que dice Claudia, esto que vos presentabas como la opinión vulgar, o la opinión de la masa, en esa ambigüedad, tiene que ver con la cuestión del sentido común tal como la estuvimos discutiendo en otras mesas, y quizás podría ser una respuesta posible a lo que preguntábamos en la mesa de Guille: en Spinoza no está la noción de sentido común, en ese sentido, pero sí aparece la idea de que el vulgo piensa, y que no tiene que ver con un pensamiento de ignorancia, sino que tiene que ver con un pensamiento falso, quizás también fomentado por determinados mecanismos, por los teólogos. Ellos tienen un pensamiento vulgar, aunque nadie diría que no son educados. Ahí hay un sentido común que quizá se puede pensar.

LG: A pesar de que no está como concepto, sí hay varias referencias, un poco por ese lado que vos decís, pero también hay veces en que, cuando él apela a "la experiencia", dice "bueno, todos deben conceder que tal cosa…", como diciendo, "es obvio". Yo creo que ahí también habría una especie de sentido común un poco más parecido tal vez al que se maneja en otros autores que discutimos acá. "La experiencia nos dice que…", no es algo que sea falso, lo que pasa es que él siempre remite a eso en los escolios y ese tipo

de textos, no es que lo va a usar para demostrar racionalmente una proposición. Pero sí apela a eso: "bueno, todos saben…". Y eso no es totalmente peyorativo, me parece. No es ni bueno ni malo, tampoco se va a basar en eso para justificar racionalmente una cuestión, pero sí apela a eso como algo lateral, diciendo "bueno, también por la experiencia sabemos que es así".

Natalia Sabater: Y además tiene que ver con esta tensión que vos decís de una antropología que concibe al hombre como un modo finito. Eso me pareció excelente, o sea, en una antropología de estas características, es inevitable que haya tensión, porque estamos habitados por todas las dimensiones. En ese sentido, todos formamos parte del hombre común. Y, por otro lado, también todos formamos parte de aquellos que tienen nociones comunes, y tenemos racionalidad…

LG: Claro, el concepto de parte tiene ese costado negativo, que es el de ser solo una parte, pero también ese lado positivo, que es el de ser parte de un todo.

NS: Sí.

Randy Haymal: Rafa, te voy a preguntar, en realidad, la pregunta con la que cerraste. Si el capital se establece como *cuerpo sin órganos*, y se toma como superficie en donde todas las fuerzas productivas se inscriben y remiten a él, es decir, en última instancia, si el deseo es deseo de capital, ¿dónde ubicamos lo que resiste? Creo que es una pregunta fundamental para nuestra época teniendo en cuenta de que lo que está en boga son pensadores como Byung Chul-Han, o Bifo, que, en palabras de Jorge Alemán, predican esta idea del crimen perfecto. Es decir, es necesario pensar el trabajo micropolítico que hace el capitalismo, y hay que respetarlo, pero si le dejamos al capitalismo la producción del proceso de subjetivación no queda más nada. Entonces, dentro de la ambigüedad del fundamento, ¿dónde ubicamos lo que resiste? ¿Por dónde pensás que pasaría?

Rafael Mc Namara: Esa era una pregunta que esperaba que me respondieran ustedes [*risas*], pero bueno, vamos a tratar de decir algo. Por un lado, me parece que *El Anti-Edipo* puede ser un texto en el que es difícil encontrar respuestas contundentes o programáticas a esa pregunta, porque me da la impresión de que ellos ahí están tratando de articular un aparato analítico, digamos, un método de análisis del deseo y de lo social, entonces pareciera no haber respuestas tan propositivas sino más bien una serie de orientaciones acerca de por dónde buscar. Al menos es una impresión general que tengo con ese texto.

Pero en relación con el concepto de *máquina deseante*, me parece que sería bueno pensar el rol de lo virtual, es decir, el elemento virtual de la máquina deseante, cuando hablan de la *continuidad ideal* de la máquina deseante. Esto creo que se puede pensar como una potencia de conexión más allá de las relaciones de producción establecidas. Hay un momento en el libro en que dicen que hay relaciones de producción que son exteriores a las máquinas sociales pero interiores a las máquinas deseantes. Ahí me parece que hay un elemento o un lugar para la virtualidad, en las máquinas deseantes, en la *conectividad* de las máquinas deseantes, que es, me parece, lo que habría que buscar. ¿Cuáles son esas conexiones o esas libertades relacionales, como creo que diría Claudia, que permitirían pensar otra subjetivación posible? Me parece que iría ahí, por ese elemento de virtualidad que también parece ser un aspecto del concepto de máquina deseante. Cuando hablaba de "ambigüedad del fundamento" estaba pensando también que en *El Anti-Edipo* aparece esa tensión entre ese elemento ideal en la máquina deseante, que es al menos uno de sus aspectos, y el elemento intensivo en el cuerpo sin órganos. Entonces me preguntaba cómo pensar esa relación que en *Diferencia y repetición* está muy pensada en términos de articulación, y que en *El Anti-Edipo* aparece en términos más conflictivos, no tan composible como aparece en *Diferencia y repetición*. Esa sería una línea posible por dónde buscar.

Federico Vicum: Para Lucas, una pregunta. Muy buena la ponencia. Creo que hay un elemento que omitiste y que se podría tener en cuenta, que es que la noción de la muerte de Cristo, al final de *Fe y saber*, Hegel pide que la tomemos en su completo ateísmo. En ese sentido, creo que esa figura religiosa indica, en Hegel, no una vuelta a la religión dogmática, sino la afirmación de la comunidad política. La muerte de Cristo es el paso hacia la consciencia de la comunidad. En ese aspecto, te propongo ver qué te parece si se puede ver la figura de Cristo de otra manera. No estoy seguro, pero quizás te interese. Creo que lo que piensa Hegel, con Cristo, es que para que haya política en serio alguien tiene que morir. Lo bueno del Cristo es que ya murió por nosotros [*risas*]. Pero, como diría mi abuelo, que era muy crudo para decir las cosas: si no querés morir vos, arrodíllate. Si no, la otra opción, es que vos quieras morir por nosotros. Si no, te arrodillás ante la cruz y sos parte de la comunidad política que te alberga. Otra opción, es gris.

Lucas Scarfia: Con respecto a lo primero: sí, efectivamente. De hecho, Hegel dice que hay que superar la religión positiva (no sé si en esa misma frase). Con lo cual lo omití, ni siquiera maliciosamente… [*risas*]

FV: O sí.

LS: De todas maneras, lo que vale para mi argumento en este punto es que el espíritu, la crítica o la idea de superar la religión sigue siendo el mismo: una filosofía o una razón —lo dije en algún momento del trabajo— que no sé qué tan racional es. A mí me parece más religiosa que racional.

Con respecto a lo segundo, por ejemplo, hace pocas horas vivimos un acontecimiento con Juli, con la gente de Audiovisuales, que ilustra muy bien mi carácter y el carácter no sé si global de Juli, o la resolución de Juli ante la cuestión. No es que quiera decir que te arrodillaste ante el muchacho de Audiovisuales…

Julián Ferreyra: ¿Tenemos el proyector?

LS: El muchacho de Audiovisuales, para darnos el proyector, nos pide el documento. Yo le dije "no nos podés retener el documento" [*risas*]. Ahí Julián le termina dando el suyo y se soluciona la cuestión. Entonces, ahí está, son quizás dos clases de hombre. Yo no me arrodillo. Y si viene el patotero a patotearme, bueno, vamos a ver. Son formas, en efecto, de relacionarse. Para dejar la cuestión ilustrativa y volver a la cosa más metafísica, lo que yo creo es que también ahí entra en juego algo que para mí es problemático, y no sólo problemático, sino también negativo, de quien, en efecto, decide arrodillarse ante la cruz, que es: yo, desde la posición de no arrodillarme, no excluyo a quien lo quiera hacer; simplemente no coincido con su punto de vista. Pero vos hacia el final dijiste algo así, como "o te arrodillás, o te vas".

FV: O te morís.

LS: Sí.

Claudia Aguilar: Perdón, pero nos quedábamos sin nada. Alguien cedió; no fuiste vos.

LS: El tipo estaba ejercitando un pseudopoder, digamos.

CA: Pero ejerce un poder real en el momento.

LS: Por ejemplo, Hegel —es curioso, y hasta ridículo—, criticando al sujeto que se piensa como carente, como indigente, a su vez lo tilda de arrogante. No sé si es exactamente lo mismo, pero se puede pensar como arrogante o egoísta. Y la cuestión es: ¿cómo alguien cuyas prácticas se saben finitas –y, en ese sentido, condicionadas siempre no sólo por sí mismo, sino por la comunidad y por los objetos–, cómo pensar ese sujeto como un arrogante, como lo hace Hegel, o como un egoísta, si ese sujeto lo que está proponiendo es, no una disolución en el sentido de "flotar en la nada", sino de repensarse a sí mismo en el contexto de lo finito y, como dice Pablo Lescano, no creerse tan importante? "No te creas tan importante", le diría Pablo Lescano a Hegel. No te creas eterno y absoluto, porque estás acá con nosotros.

JF: Hay como una mala fe en la lectura, y está bien. Es lo que Hegel hace con Fichte. En un punto, uno puede decir "bueno, voy a interpretar así el Yo=Yo". Ahora…el punto de interpretar así el Yo=Yo es tirar por la borda todo lo que la *Doctrina de la ciencia* tiene para ofrecer. Entonces, todo se te obtura. Me parece que con Hegel es lo mismo. En definitiva, uno puede pensar que ese absoluto es… y un poco sí, porque la carga de Dios en el pensamiento del absoluto yo diría que es muy grande. Pero, al mismo tiempo, uno podría pensarlo como algo interesante, como tratamos de pensarlo: el absoluto en un término secularizado, que ya no estemos hablando de Dios sino de una manera de comprender. ¿Por qué decidís vos cerrar esa puerta? ¿Qué ganás?

Mariano Gaudio: Yo creo que tendríamos que anotar este punto para la reflexión final sobre los caminos cruzados. O sea, si la lectura de Hegel sobre Fichte es correcta o no es correcta, eso no nos lleva a nada. No va a ningún lugar. Obviamente, tiene puntos en donde va a hacer pie y muerde e incomoda, pero esa incomodidad es la que nos tiene que hacer mejorar nuestra lectura de Fichte; no aborrecer la lectura de Hegel. Y yo creo que ahí es donde está el gran problema. Vos decís, como dijiste en los Caminos cruzados pasados, "Hegel lee bien a Fichte, solo que lo valora mal". Volvés a decir lo mismo. Es incongruente. No importa, Hegel lee como quiere, leyó lo que quiso, escribió como quiso, y ya está. ¿Qué hacemos nosotros ahora con esa lectura de Hegel? Esa lectura la tenemos que hacer fructífera, no destructiva. Y después, en otro punto… A mí me parece que el que insulta, pierde. Si vos le gritás a Hegel diez veces "dogmático", no lo hace dogmático eso a Hegel. ¿Cuál es el dogmatismo? ¿Abrazar la cruz? Eso no es dogmático.

LS: No, es incoherente el argumento. Yo lo intenté decir con la idea de mayor libertad y mayor actividad. No hay que pensar que, por pensar que el principio se alcanza a sí mismo —a diferencia de lo que dice Fichte, según Hegel—, eso no hace que haya una agilidad o una libertad más radiante, como termina *Fe y saber*, "la más radiante libertad". Al contrario. Porque, si la actividad es plena, deja de ser

una actividad. Se contradice a sí misma, y lo mismo para la libertad: deja de ser libre. En ese sentido, la libertad es la búsqueda, y la actividad es paso a paso. Si eso se plenifica, se anula a sí mismo.

JF: Pero ahí vos tratás de demostrar que no lo pudo ver, y es obvio que en parte lo vio. Si uno lo lee con buena fe, lo podés encontrar, y encontrar elementos para enriquecer esa visión que vos tenés. Argumentos, determinaciones, tensiones…

LS: Es que quizás son formas de leer a Hegel. En este caso, pretendí mostrarlo negativamente a Hegel. Hay una forma de leerlo que es mucho más simpática, para mi punto de vista, que es la *Fenomenología del espíritu*, desde el punto de vista de cómo juega la contradicción al interior del sistema. Pero bueno, eso es el hegelianismo de izquierda y de derecha de hace 200 años. Lo que pasa es que, justamente, están los hegelianos de derecha. Y lo peor es que Hegel se prestó para que los haya.

MG: Como todo gran filósofo, se presta para cualquier tipo de interpretación, sí.

JF: Es un tema de interpretaciones, no es Hegel. No es "ah, no usemos a Hegel porque la derecha lo usa".

LS: Pero el tema es ese, que él se presta. Y hay que leerlo en ese sentido.

JF: Y Fichte también.

Jimena Solé: Spinoza también tiene lectores de derecha.

Matías Soich: No se puede escribir un texto a prueba de interpretaciones.

FV: Esa figura religiosa creo que va en tu misma línea, es la figura máxima de la aniquilación de lo finito. Esto muere porque es un hombre. Esa es la metáfora que está encerrada. Lo que muere es la particularidad que pasa a recomponerse en una totalidad que es la sociedad política. Ese es el punto en que está pensando: el modo en que, si aceptás pensar hasta el fondo la radicalidad de la política, o no.

Andrés Osswald: Tengo una pregunta para Rafa. En la línea de lo que preguntaba Randy, esta idea de la subjetividad como efecto, y lo que tendríamos que cambiar entonces son las condiciones de subjetivación, pero no es la subjetividad el agente de esa transformación, si es un efecto. Y vos dabas una pista para pensar cómo podría ocurrir a partir de la primera síntesis. En esa línea, eso hay que hacerlo de una manera organizada, no es simplemente dejar que las máquinas se conecten sin más, y a su vez no puede ser un sujeto el que lo haga. Entonces, ¿cómo en esta constelación de conceptos aparece la idea del plan de consistencia, que parecería ser la forma —al menos, en *Mil mesetas*— de agenciar u orientar la tarea? La pregunta ahí es cómo pensar la prudencia que requiere ese plan de consistencia. ¿Quién es el agente en esa prudencia? No es un sujeto, pero alguien tiene que hacerlo. Y eso tiene que ser una inmanencia. Ahora, ¿quién es el *quién* del plan?

RMc: Está bueno lo que decís de buscar la respuesta más en *Mil mesetas* que en *El Anti-Edipo,* justamente con el reemplazo del concepto de máquina deseante con el de agenciamiento, que sucede de un libro al otro. Un poco en línea con la primera síntesis, en la conectividad implícita en esa primera síntesis, me parece que por ahí habría que buscar la manera en la que esas conexiones puedan generar instituciones que duren. El tema de la conectividad en la primera síntesis, es como que no termina de cuajar en *El Anti-Edipo*, y, de hecho, al final del libro, cuando ellos hablan de distintas actitudes frente a la máquina, que son posiciones de deseo frente al sistema de corte-flujo, hablan de cuatro posiciones posibles, que son posiciones políticas: la del futurismo italiano, que lleva al fascismo; la del futurismo soviético, que lleva al comunismo; la del dadaísmo, que la toman como positiva, como una experimentación de estas conexiones aberrantes; y después mencionan una cuarta actitud, que es la del humanismo, que es la de un anti maquinismo. Ahora, lo curioso es que la que a ellos más les interesa, que es la dadaísta, cuando ellos al final del libro dicen cuál es la relación de cada posición con la política, dicen "bueno, los dadaístas no sabían

mucho de política". Entonces nosotros nos quedamos como, bueno: ¿qué hacemos? Y me parece que está bueno buscarlo en *Mil mesetas*. En el tema de la consistencia. ¿Quién sería esta gente? Me parece que… yo buscaría en una especie de subjetividad colectiva. Por eso en la respuesta anterior hice énfasis en la cuestión relacional que estaba en la ponencia de Claudia.

JF: No te vas a hacer autonomista, ¿no Rafa?

RMc: No, porque estoy pensando… cómo en el *Hume* hay una lógica de relaciones que deriva en una filosofía de las instituciones. Entonces es ese pasaje entre relaciones, que acá se llaman conexiones, pero bueno, se puede hacer el "linkeo" digamos, ¿cómo eso puede derivar a partir de la noción de agenciamiento y consistencia que hay en *Mil mesetas*, como me tiraba el centro Andy… cómo se puede pensar ahí una institucionalidad que no sea un organismo que limite o que corte solamente el deseo, aunque cortar es inevitable, no puede no haber corte, el tema es cuáles son los cortes que habilitan una mayor potencia de conexión y creación, y cuáles son las que generan una subjetividad segregativa como las que menciona en el *Anti-Edipo*? Pero bueno, son todas líneas de investigación a futuro. No sé si hay tales respuestas. Me gustaría buscar por ahí… en una institucionalidad que pueda durar. El concepto de *relación* me parece que es fundamental. ¿Cómo hacer que estas conexiones que potencian no sean meros arrebatos espontáneos? ¿Cuáles serían esas instituciones y quiénes serían las subjetividades de esas instituciones que aporten para la duración y la organización?

JF: Rafa, vos imaginás lo que voy a decir. Lo que me llamó la atención es que dejes afuera en este contexto "la maquina social" que aparece justamente en la reclusión que vos señalaste entre máquinas deseantes y cuerpos sin órganos, y retomando lo que decía Sol en su exposición, no dejar afuera de esto la parte macropolítica que me parece que trae cosas por ahí. Me encanta igual la idea tuya de hacerlo a través del *Hume*, sabés que me parece muy interesante.

Y eso me hizo acordar a la idea de Gonza, que es pensarlo matemáticamente a través del problema del capitalismo como razón diferencial y bueno, ahí ya no entiendo más nada… se imaginan... bueno… [*risas*]. Pensar la consistencia con otro modelo matemático que no sea el de la relación diferencial necesariamente, que es la que toma el capitalismo, me parece que es eso. Y después, hago un poco de *spoiler* de lo que estoy pensando yo que es: me parece que si Deleuze toma mucho la figura del filósofo en *¿Qué es la filosofía*? para pensar cómo justamente se dan estos diferentes conceptos que detienen el plano de la inmanencia, si habla del pintor, el uso de pintura y tanto de los cineastas, cómo cada uno usaba una manera de componer los planos y hacerlo, ¿por qué no introducir la figura del político? No como un político y único líder. Los políticos o el quehacer político como la posibilidad de crear específicamente esta consistencia alternativa.

RMc: Sí, totalmente. Pero por eso me parece que está bueno pensarlo en relación con la idea de institucionalidad y cómo sería pensar la institucionalidad potente a partir de estos conceptos. En definitiva, el sujeto quizá sería más bien la institución.

JF: Ya tenemos el próximo seminario. Gonza lleva lo de la matemática, vos llevás lo de *Hume*, yo llevo esto, ya está [*risas*].

Raimundo Fernández Mouján: Yo quería volver un poco a la discusión del principio sobre la ponencia de Lucía. Escuchaba la ponencia de Lucía y yo tiendo a pensar en los griegos donde todo es más bello y verdadero… y se me ocurría que pasa lo mismo, y que quizás con lo que se está hablando es con otra sabiduría, con otros que se pretenden sabios y no directamente o simplemente contra el vulgo. Y pensaba que en los griegos eso es así. Parménides habla de los mortales pero después, cuando establece en qué se equivocan, critica claramente un dualismo que no podría criticar con los filósofos anteriores. Cuando el Sócrates platónico va a mostrar la ignorancia de los otros, va a demostrar la ignorancia de los que se supone son más sabios, y después cuando

va a generar conocimiento va a mostrar que un esclavo también puede rememorar, puede conocer. Entonces me parece que ahí en realidad lo que se da en los griegos, sobre todo en Platón, y me parecía que es interesante pensarlo así, es una disputa con otra sabiduría y una disputa por el vulgo en cierto punto. Platón es claro. Tiene un plan mesiánico de dominación por la dialéctica. Imponer eso como la forma más importante de *logos* y la forma que tiene que ser la forma general de *logos* a la que las demás, los mitos, las discusiones, la poesía, tienen que someterse. Eso, por un lado. Y, por ejemplo, en los griegos, una noción que es muy importante en esto es la de "la costumbre". Cuando se critica esta sabiduría, que se identifica con el vulgo, se critica una mera confutación de una costumbre. Como que esa sabiduría falsa quedó establecida como costumbre. Yo en Spinoza recuerdo haber leído también esa relación con la costumbre, pero ahora no me acuerdo muy bien si está. Sobre todo, en Parménides es así, el vulgo por tener esta costumbre tiende a pensar que ya sabe lo que pasa porque hay una visión acostumbrada.

LG: Estoy muy de acuerdo con lo que decís. Lo que agregaría es que, en Spinoza, como bien dijiste vos también en Platón, lo que sí aparece es esta dimensión política y por eso todo el tiempo apelar a esta cuestión de la mayoría: "todos los hombres", "la mayor parte de los hombres", etcétera. Porque justamente este vulgo es el que sigue a esos pretendidos hombres sabios, o teólogos o lo que fueran. Obviamente la disputa no es con el tipo que pasa por ahí sino con los otros que pretenden ser sabios, pero la disputa es política en el sentido en que no son sólo los pretendidos sabios que viven aisladamente, sino que tienen un lugar de autoridad a nivel teórico-práctico. Y en ese sentido también hay una doble cuestión entre esta opinión que es dogmática y, algo que aparece muy patente en el Apéndice a *Ética I*, que es: que está fundada en una suerte de escepticismo en realidad, porque bueno, van a seguir preguntando por las causas de las causas hasta que, digamos, se aferren a este tema de la voluntad de Dios como asilo de la ignorancia. Es como

seguir preguntando hasta poner al otro en el lugar de "bueno, ya no se puede saber", entonces es porque Dios lo quiso así. Entonces sí, estoy muy de acuerdo. Creo que sí, es una discusión entre pretendidos intelectuales pero que involucra al resto de la sociedad en algún punto, y por eso subrayaría este carácter político. Obviamente cuando él habla del vulgo, o mismo como agregó Claudia hace un rato, no es que está discutiendo con el chabón que pasa por la esquina. Pero sí es un factor presente.

RFM: Sí, me parece que, en Platón, por ejemplo, claramente eso también es un problema político. Porque es la influencia que tuvieron estos otros poetas o estos otros sabios sobre la educación, sobre la formación de los modelos culturales de los griegos de su época. Es una cuestión social-política-cultural en general. Y después la pregunta para Claudia era en realidad un pedido de precisión. A mí me gustó mucho la exposición, pero bueno, es una exposición sobre todo crítica y vos reemplazabas la noción de "autonomía relacional" no solamente por la de libertad, sino que también sumabas la de "libertad relacional". Yo me imagino más o menos a qué puede hacer alusión eso. Pero me interesaba quizá que cuentes un poco de eso. O sea, la relación entre el concepto de libertad y, supongo, la definición relacional del individuo.

CA: Igual estos autores entienden autonomía relacional en un sentido similar a lo que yo nombro "libertad relacional". Simplemente por una cuestión de inserción en el debate, cambian ese término. Más que nada es la línea de Balibar, de entender la libertad de una acción a partir de la concordancia. La concordancia sería esta línea de acción con otros. Entonces evitan de esa manera la idea de que actuar adecuadamente es una acción de un individuo solitario. O sea, la crítica no iba por cómo entienden lo relacional sino por cómo cambian el concepto… igual entiendo que pueda ser eficaz en su contexto, porque hay un texto que es del 2000 que está compilado, que se llama *Autonomía relacional* de Mackenzie y Stoljar, que tiende a articular todas las discusiones posteriores. El tema es ¿cómo adoptar eso acá? ¿Qué eficacia tiene regalar,

en alguna medida, el término libertad y adoptar autonomía y que libertad quede para: "libertad de circulación para que no me hagan ningún piquete", "libertad para decir cualquier pavada", y que eso no sea, en algún punto, un regalo simbólico?

JF: No se regala nada.

CA: U otro sí, pero libertad, no [*risas*].

MG: ¿Y el motivo del desplazamiento…?

CA: Es que ni siquiera lo proponen. Cuando se habla de libertad en esta compilación, *Spinoza y la autonomía relacional,* se habla de libertad, en general, como libre albedrío, como libertad de cierta determinación, etcétera. Nunca hay una explicación de por qué no se dice libertad. "Libertad relacional" lo inventé, digamos, no aparece en esta compilación. Igualmente, a veces sí esta la precisión de cómo es entendida la libertad en Spinoza. Más que nada en un artículo (de Tucker) que no tomé que sí habla más estrictamente de libertad. Pero no aparece el concepto de libertad relacional, sino que se usa, para hacer hincapié en lo relacional, en el factor social de la libertad, se usa "autonomía".

LG: La verdad que me gustó mucho la ponencia, el aporte. Me perdí en un momento en el cual, creo que, al principio, relacionaste este uso del término libertad que estos autores no harían, porque dijiste algo así como que está ligado a la tradición racionalista.

CA: No. Que en la Introducción los autores dicen que Spinoza genera mucho rechazo porque se lo liga a una línea racionalista, entendida en el sentido de libertad de un sujeto aislado que actúa racionalmente, que entonces se lo desechó de estas lecturas.

LG: ¡Ah! Ya entendí. Racionalismo…

CA: Sí, racionalismo mal entendido [*risas*]. En la Introducción dice eso: "Spinoza genera mucho rechazo porque se lo entendió mal, se lo entendió como alguien que propone la acción aislada de un sujeto, y entonces no se lo consideró dentro de esta línea de investiga-

ción. Nosotros queremos revisar esa lectura, proponiendo una lectura relacional de la filosofía spinoziana entendida en términos de una autonomía relacional".

LG: Y mi otra pregunta es…, bueno el libro yo no lo leí, pero el artículo este de Armstrong sí, y sobre esta cuestión que pretende superar esa dualidad entre individualismo por un lado y holismo por el otro, no me queda del todo claro cuál sería el equivalente político de esto, si sería que el individualismo es como un liberalismo político y holismo un totalitarismo, entonces cuál es la propuesta… una social-democracia…

CA: Ella no lo desarrolla en el artículo [*risas*]. No lo desarrolla en esos términos, sino en términos más ontológicos. La libertad no es libertad del individuo, tampoco es el individuo fundiéndose en el todo. Yo propongo este término medio entre…

LG: Yo creo que ella habla de una especie de comunitarismo.

CA: Sí, pero no lo desarrolla.

LG: Bueno, en realidad la pregunta es: entonces, en esta alternativa que vos proponés de tomar estos términos "libertad" y no "autonomía", etcétera, si políticamente eso involucra una respuesta diferente de este "pseudo-comunitarismo" o no. A nivel político ella rescata la palabra autonomía al contrario de libertad, entonces la propuesta política de ella en relación con esto es: ni liberalismo ni totalitarismo. Mi pregunta es: ¿volver a retomar esa noción de libertad y ya no de autonomía implicaría, a nivel de propuestas políticas, una propuesta diferente y cuál sería la relación de…?

CA: No sé si es diferente. Pero en realidad la libertad relacional y la concordancia serían la democracia. No sé si es algo diferente.

MS: Rafa, me gustó mucho el trabajo y espero con muchas ansias tu texto para el libro porque me puede servir mucho, creo. Me gustó la propuesta del fundamento ambiguo como fundamento de la subjetivación entre las máquinas y el cuerpo sin órganos y la relación con la ambigüedad del fundamento en *Diferencia y repetición* que

por ahí quedó… me dieron ganas de saber más sobre esa relación. Y además me quedó, escuchándote, me brilló el mosquito, no sé si está bien dicho… el punto luminoso en la noche… no eran los mosquitos… no sé… [*risas*] de relacionar producción, distribución y consumo con producción, distribución y consumo en las prácticas discursivas que traje en mi ponencia de ayer, que vos no estabas, pero son los mismos términos. Obviamente no es casual, pero no había hecho esa conexión y quiero trabajarlo, y seguro tu texto me va a servir. Bueno, voy a seguir aleatorio. Lucía, me pareció súper interesante lo común como el hombre común con las nociones comunes, con esto común que viene directamente con la razón, que se desprende de la razón y pensaba que eso es buena clave para pensar todo lo que estamos pensando: la relación entre lo ordinario y lo singular, entre lo situado y lo universal, que está apareciendo todo el tiempo este debate. El concepto de la noción de lo común, como vos la tomaste, creo que es una buena pista. Y para Claudia y para Lucas tengo preguntas más concretas. A Claudia le preguntaría… me gustó mucho que hayas inventado el concepto de libertad relacional, me encanta y me parece muy buen concepto contra el liberalismo tal como las creencias de hoy que nos ponen, como: "juntos podemos", "todos por el cambio"… sí, bueno, pero ese "juntos"…

LS: "Juntos somos imparables"… [*risas*]

CA: Igual ese "juntos" es el juntos de la individualidad atomizada.

MS: Claro, por eso, no es un "juntos" relacional, justamente. Pero te preguntaría… que respondas el título de tu ponencia. Bueno: ¿por qué esta gente elige hablar de autonomía cuando quiere hablar de libertad? ¿Quiere hablar de libertad? ¿Es cobardía… es una cuestión política, ontológica?

JF: ¿Pero no es la pregunta de Lucía?

MS: No, es la pregunta del título de la ponencia de Claudia.

NS: ¿La pregunta que le hizo Lucía a Claudia?

LG: Yo creo que va por ese lado.

CA: Pero yo no puedo saber la intención…

MS: Bueno, perdón. No, no. Lucía le preguntó algo parecido pero distinto. Era más específico. Ahora no me acuerdo porque tengo un colador de la cabeza. La hice igual porque había algo diferente que ahora no me acuerdo… Perdón. Y a Lucas le preguntaría, desde la ignorancia total…

LS: La respuesta también va a ser desde la ignorancia.

MS: Porque yo no soy ni fichteano ni hegeliano… soy a-político [*risas*]. Realmente no entendí. Uno de tus razonamientos era la crítica a la noción de libertad en Hegel: ¿cómo puede ser libertad algo que se realiza totalmente en tanto libertad y entonces deviene servidumbre? Lo escuché y dije: ¡ah, claro! Pero después dije, pero no entiendo: ¿por qué deviene servidumbre al realizarse totalmente? ¿No es formal ese argumento? ¿No peca de formalismo? Porque no entiendo cómo es en Hegel, obviamente. No lo sé, no es que no lo entiendo.

JF: Lucas tampoco.

LS: Sí, no, yo tampoco. Como dije antes, la respuesta va a ser desde la ignorancia.

MS: No entiendo por qué caería en la servidumbre esa libertad que se realiza absolutamente. ¿Por qué servidumbre es el término en el cual deriva al realizarse absolutamente en cuanto libertad? No lo veo, digamos, desde mi sentido común.

LS: Sí, yo creo que hay que ahondarlo en ese sentido, por eso decía que lo que más me interesaba de los textos de Hegel era el movimiento de crítica. La crítica que Hegel hace a Fichte, a Jacobi y a Kant, de que ellos recaen en el dogmatismo y en la fe. Y en ese sentido servidumbre se hilvana con dogmatismo y con fe religiosa a partir de cómo Fichte piensa que el dogmatismo no es una filosofía de la libertad. Igual, no se trata de reponer a Fichte acá.

Pero la cuestión yo creo que es esa. La persona que deja de concebirse a sí misma como finita o el sujeto que deja de concebirse a sí mismo como finito, que se cree verdaderamente como infinito o que hay algo así como lo infinito, o lo absoluto o Dios, es a nivel teórico o filosófico un dogmático. Y a nivel práctico es un siervo de eso absoluto que él mismo transpoló por fuera de sí mismo. Y es un siervo como es un siervo el hombre de fe en Dios, o en este caso en lo absoluto sin un tipo sentado en una nube haciendo que las cosas sean de una forma u otra. Digamos, deja de tener un pensamiento crítico sobre sí mismo, sobre eso absoluto mismo y sobre la realidad.

Discusión: libertad, filosofía y sentido común 3

(tras la mesa N° 6 integrada por Palermo, Zunino, Bertazzo y Fernández Mouján)

Lucía Gerszenzon: A Raimundo, te voy a hacer una pregunta desde el sentido común más horrible que es por lo último que explicaste en relación con el cuanto de acción. Dijiste algo así como "supone una cantidad de energía",

Raimundo Fernández Mouján: No, decía que el cuanto de acción es una constante de la naturaleza en el sentido de que es la unidad mínima de energía, en el sentido de que no puede haber algo menos que un cuanto de acción. Cualquier cantidad va a ser un múltiplo de un cuanto de acción.

LG: Claro, pero esa energía implica un movimiento

RFM: Es que en realidad la física es la disciplina que trabaja sobre el problema del movimiento en la naturaleza.

LG: Claro, mi pregunta apuntaba a saber qué sería ese algo que se mueve de un lugar a otro. ¿Es algo que tiene una materialidad? ¿O estaría también en relación con esta cuestión de los "cuerpos muy simples" que también se reduce a una cuestión de cantidad de energía? ¿Se entiende?

RFM: Quizás una respuesta posible es que esto es un problema respecto de la cuántica. La matemática de la cuántica es básicamente la ecuación de onda de Schrödinger. Esa ecuación, su referencia, resulta algo problemática hasta que en un momento

Max Born hace una propuesta. Porque nadie sabía muy bien a qué hacía realmente referencia esa ecuación de onda. Born dice que la ecuación de onda de Schrödinger es una ecuación de onda de probabilidades. Habla de probabilidades (la probabilidad, por ejemplo, de encontrar un determinado observable en una determinada posición). Pero rápidamente se dan cuenta de que son probabilidades que no pueden ser interpretadas en términos de ignorancia. La probabilidad por ignorancia es la probabilidad clásica. Por ejemplo: yo tengo un dado, tiro el dado y, como no conozco exactamente todas las interacciones de los músculos de mi mano, del rebote con la mesa, etc., digo que hay una en seis posibilidades de que salga cuatro, pero no es que existe en la realidad esta probabilidad. La cuántica, por otra parte, habla de probabilidades que interactúan en cuanto probabilidades, más allá del acto, que existen. Entonces hay un problema respecto de la "materialidad" de esa probabilidad, de la "materialidad" de aquello de lo que habla la cuántica. Sobre todo, porque, además, tenés el problema del gato de Schrödinger. La cuántica habla de probabilidades, no habla del resultado de un experimento. Tengo por ejemplo 50% de probabilidad de gato vivo y 50% de probabilidad de gato muerto. Abro la caja y el gato está vivo o muerto. La teoría no me dice nada respecto de qué voy a encontrar en un experimento. Me lo dice sólo si hago el experimento un montón de veces, y ahí sí voy a encontrar lo que me dice la teoría. Entonces se plantea un problema respecto de la realidad o la "materialidad" de esto de lo que habla la cuántica. Algunos dicen que la cuántica habla de algo que es medio irreal y medio indefinido, y que sólo colapsa hacia la realidad, se vuelve real, cuando abro la caja, cuando hago un experimento. A mí me interesa más pensar el concepto de una probabilidad real, quizás en relación con el concepto de potencia.

LG: La pregunta va un poco por el lado de cuál sería la solución a este problema de los "cuerpos muy simples" de una manera que no sea sustancialista, en el sentido de decir "hay algo último", como este atomismo que comentabas en el sentido de "hay una especie de

unidad material que no podemos dejar de suponer" a la hora de hablar de este quantum.

RFM: Sí, cantidad de energía. La cantidad mínima de… no sé… devenir. Es un problema de todos modos.

LG: ¿Esa unidad última sería el *quantum* de acción? ¿Y se supone que eso no supondría algo en un sentido atomista?

RFM: Claro. Es una unidad mínima. Lo mínimo es una cantidad de acción y no un cuerpo.

Pablo Zunino: ¿Puede ser una onda o un movimiento?

RFM: El problema es que no puede ser pensado simplemente como onda. El de onda es un concepto de la física clásica al cual no puede reducirse aquello de lo que habla la cuántica. Lo mismo sucede con el concepto clásico de partícula.

Julián Ferreyra: Es una distancia respecto a cero, que siempre va a ser mínima pero no va a ser cero.

Gonzalo Santaya: Respecto al cuanto, y a estas unidades mínimas que no se dan aisladamente, sino que requieren de estar en relaciones con otras… En el fondo, ¿se seguiría hablando de relaciones, si bien aquello que se relaciona no quedaría bajo la figura de un cuerpo? ¿Sigue habiendo una lógica relacional que subyace?

RFM: Yo creo que sí. Yo creo que lo más adecuado sería una teoría relacional. Sobre todo, porque lo que sucede con las superposiciones, el entrelazamiento, se puede describir mucho mejor en términos de relaciones que en términos de cuerpos que chocan.

Natalia Sabater: Empiezo con un *follow up* de lo último. En verdad el concepto de "cuerpos más simples" es un problema. Esta idea de reducir a un átomo, a un punto indivisible, es un tema más que forma parte de la tensión que veníamos hablando entre sustancia y modo. ¿Cómo los entendemos? ¿Qué sería? ¿El modo más pequeño? Es un concepto problemático. Entonces quizás tu propuesta, en vez de ser "qué son los «cuerpos más simples»", es proponer

una nueva manera de pensar. El punto de referencia en la física cuántica, que sería el *quantum*, ayuda también a pensar y a resignificar la idea de "cuerpos más simples" en Spinoza. Y la conclusión sería que no hay "cuerpos más simples" en Spinoza, sino que hay algo que no es un cuerpo más simple, sino que es una instancia de medida…

JF: Eso es lo que dice Deleuze: no existen los cuerpos simples porque son siempre una multiplicidad de cuerpos simples. Siempre vienen en gran número…

NS: El título es "¿qué son los 'cuerpos más simples'?".

RFM – Podría mejor ser "el problema de las 'cuerpos más simples'".

NS: La conclusión es: no hay cuerpos simples. O: desterremos la idea de cuerpos simples para pensar en otro tipo de opción. Vos empezaste diciendo: "tomo a Spinoza y a Deleuze para pensar algo de la física cuántica" y, por lo menos a mí como lectora de Spinoza, esto me ayuda a pensar a Spinoza. Al revés el camino, digamos. Tomaste a Spinoza para pensar la física cuántica y me parece que esta reflexión está buena y es útil en el spinozismo porque lleva a repensar desde la física cuántica este problema en particular en Spinoza.

RFM: Gracias. A mí lo que me pasa es que veo en Spinoza, en su noción de individuo, en la digresión física, algo que a mí me resulta útil para pensar el concepto de individuo en el contexto de la cuántica. Y en esto, de repente, encuentro un problema, que encuentran ya los intérpretes, que es el problema de los "cuerpos más simples". Y en ese contexto se nos ocurrió (con Christian de Ronde), que ya el concepto más primitivo de la cuántica es una especie de solución al problema del "cuerpo más simple". O, en todo caso, más que hablar de "cuerpo más simple", digamos ahora "unidad mínima". Que no es un átomo pero que es algo, que no es indefinido. Ese es un poco el origen del problema de los "cuerpos más simples" desde el punto de vista del problema de la cuántica.

NS: Y tengo una pregunta para Sandra. En realidad, son dos. Una es que vos dijiste que las conclusiones de todo esto las comentábamos en el debate… Entonces no nos olvidemos de comentarlas… Quiero decir, está bueno que te puedas explayar un poco más sobre eso. Y la pregunta —que es un bajón, pero la quiero hacer, porque alguna vez la quiero hacer— es: yo entiendo que en el joven Hegel Spinoza tiene este lugar que vos decís, y en el Hegel maduro esto ya no está, Spinoza está en otro lugar. Entonces mi pregunta, desde el desconocimiento de Hegel es: ¿qué pasa? ¿Qué motivos podemos dar para entender? Porque a mí siempre me queda ese hiato. Tenemos primero a Spinoza como el que vio la sustancia, el que captó el absoluto, incluso más que Fichte, más que Kant, y después lo tengo como una instancia pobre más… una sustancia petrificada… ¿Qué pasa en el medio? ¿Cómo llegamos de un punto hasta el otro?

Sandra Palermo: La idea o la intuición, lo que quería sugerir, era que, como dije al principio, está la cuestión finito-infinito, por un lado, y la cuestión sentido común-filosofía, por el otro, pensándolas como dos declinaciones diferentes, dos ámbitos —el metafísico y el gnoseológico— del mismo problema. Y está el hecho de que Spinoza, desde el punto de vista metafísico, sea en estos años no sólo el gran aliado de Hegel contra las filosofías de la reflexión de la subjetividad finita, no sólo —como decía Jime ayer— el gran héroe de la filosofía, sino mucho más que eso: Hegel superpone su propia posición a la de Spinoza. Esto no lo dice nunca explícitamente porque no tenemos una lógica y una metafísica de los primeros años. Cuando Hegel escriba sus primeros esbozos de lógica y metafísica va a ser ya en 1804/1805. Y ahí la sustancia no va a ser más la conclusión de la metafísica.

Lo que quiero decir es que en lo primero explícito que tenemos de Hegel acerca de cómo efectivamente la lógica y la metafísica tienen que configurarse, ya la sustancia no es más la conclusión de la metafísica. Hay buenas razones para pensar —y hay intérpretes que así lo hacen— que, en estos primeros años de Jena, en 1801, 1802

y quizás hasta 1803, la sustancia es la conclusión de la metafísica, es el punto más alto de la metafísica. Esto es, que el concepto de sustancia se identifica completamente con el concepto hegeliano de absoluto en estos años. Desde el punto de vista gnoseológico, yo decía que Spinoza no sólo casi no aparece —es una figura desdibujada— sino que, allí donde aparece, hay casi una actitud crítica por parte de Hegel. Ayer Jime justamente hablaba de ese pasaje de la *Diferencia* en el cual Hegel dice que no hay peor aspecto del inicio de la filosofía que como inicia Spinoza: con una definición. Pero que allí donde la conciencia se purifique de todas las peculiaridades, entonces se va a poder apreciar la ingenuidad de Spinoza de comenzar la filosofía con la filosofía. ¿Qué es esta ingenuidad de Spinoza? Yo lo que creo es que ya para Hegel en esos años —si bien es un problema que Hegel no individua nunca, que hasta la *Fenomenología* no individua como EL gran problema… le da vueltas, pero no lo resuelve ni lo identifica ni siquiera, es la cuestión de ese comenzar la filosofía con la filosofía y lo que significa… Lo que yo creo que hay que leer es que comenzar la filosofía con la filosofía —y ahí filosofía es para Hegel metafísica— es comenzar la filosofía desde la unidad absoluta. Y entonces no dar cuenta del movimiento desde la no-unidad a la unidad. Y esto es lo que el Hegel maduro va a decir después de Spinoza. Hegel tiene claro que tiene ahí un plexo problemático, hay toda una tensión: por un lado, este absoluto está ya presente, y por el otro lado, si hay una necesidad de la filosofía es porque esa presencia por lo menos no es efectiva, no es *wirklich* en el sentido que él va a usar en la madurez. Entonces tiene que dar cuenta de ese movimiento. O sea que hay ya una intuición acerca de qué es lo que pasa con la sustancia de Spinoza. ¿Qué pasa en el medio? Bueno, pasa la explicitación de la cuestión, pasa que hay que dar cuenta del movimiento del filosofar a la filosofía, y pasa que Hegel va a decir: bueno, es esto aquello de lo que Spinoza no da cuenta. Y justamente porque no da cuenta de esto, justamente porque su comienzo es un absoluto comienzo, justamente por eso no es comienzo de nada; porque es un comien-

zo que no contiene todo el itinerario negativo de acceso al Absoluto (=sustancia). Creo, de todas formas, que este será un gran problema para el Hegel maduro, que tiene que ver con la cuestión de a dónde va a colocar él a Spinoza, porque esta crítica a Spinoza, si es enfatizada, lleva a que el concepto de Absoluto que Hegel utiliza en la *Ciencia de la lógica* —en el primer capítulo de la última sección de la "Doctrina de la esencia", en el que el mismo Hegel dice: a este concepto de Absoluto le corresponde la sustancia de Spinoza— no pueda corresponder a la sustancia de Spinoza. Porque así como Hegel presenta al Absoluto, como tal que contiene todo el recorrido precedente de las determinaciones del ser y de las determinaciones de la esencia, no puede, de ningún modo, corresponderse con el concepto de sustancia de Spinoza. Si ese es el concepto de Absoluto, tal concepto no puede identificarse con la sustancia de Spinoza —más allá de que Hegel esté en lo cierto en su lectura de Spinoza, porque esto es algo que no es ahora para nosotros importante. Por otra parte vale la pena recordar que ese capítulo sobre el Absoluto desaparece en la *Enciclopedia*. Esta es otra cuestión: ¿por qué Hegel lo elimina? No sabemos qué hubiera pasado si Hegel hubiese llegado a redactar la segunda edición del segundo y tercer libro de la *Ciencia de la lógica*, no sabemos si ese capítulo hubiese aparecido o no; y si, en el caso de aparecer, se hubiese nuevamente identificado el Absoluto de la esencia con la sustancia de Spinoza. Es un problema ¿por qué? En principio, hay una cuestión programática, porque ese capítulo está ahí, porque Hegel intenta en la *Ciencia de la lógica* realizar aquí el anuncio programático del "Prefacio" de la *Fenomenología*, allí adonde dice: "se trata, ni más ni menos, que de aprender y expresar lo verdadero no como *sustancia*, sino, en la misma medida, como *sujeto*". Y entonces el trabajo de la *Ciencia de la lógica* es mostrar cómo la sustancia es la génesis del concepto, cómo la sustancia desde sí misma se eleva al concepto. El problema que intento poner en evidencia es que, si la sustancia queda expulsada del movimiento, lo que peligra es la confutación del spinozismo, entendida en los

términos de Hegel, es decir no como crítica externa a la sustancia, sino como la demostración de cómo la sustancia desde sí misma exige el movimiento hacia el concepto, cómo ella, desde sí misma, mueve hacia el concepto. Porque es esto lo que está en juego. Sólo así se realiza el programa de una confutación del spinozismo que es al mismo tiempo la realización del proyecto de mostrar la verdad como sujeto, o mejor, la realización del proyecto que consiste en que la verdad se muestre como sujeto.

La cuestión complicada o delicada aquí para Hegel —que es una cuestión que tiene que ver con algo que se habló ayer— es que con la refutación del spinozismo, o mejor, si peligra la confutación del spinozismo, peligra al mismo tiempo el concepto mismo de razón que Hegel quiere defender; peligra una idea que es radical en Hegel, que es que la razón, el acto racional, el gesto racional, es unitario y no puede no ser unitario. Esto es lo que lo lleva a decir que tiene que haber una confutación inmanente del spinozismo. Porque si tal confutación no es posible, entonces ¿qué significa? Que el gesto filosófico se presentaría como en el Kant de esos pasajes de la *Arquitectónica de la razón pura* acerca de si se puede aprender la filosofía o se puede aprender solo a filosofar. Ahí Kant parece decir que o nos limitamos a repetir a otros filósofos, siendo así máscaras de yeso de hombres vivientes, o si realmente somos filósofos, si nuestro gesto es auténticamente filosófico, si nuestro filosofar es genuino, entonces, dice Kant, lo más probable —Kant es siempre muy cauto, aunque ¿qué significa "lo más probable" en términos lógicos? Pero bueno, así dice Kant, lo que a menudo sucede es que nuestro gesto filosófico termina en una crítica y hasta en un repudio de la filosofía aprendida y en la construcción de una nueva filosofía. Hegel no podría estar de acuerdo con esto. Porque para Hegel todo gesto verdaderamente filosófico no puede no tener su génesis en los principios últimos de la razón. De ahí la necesidad de colocar a Spinoza dentro de su propio sistema, Spinoza tiene que tener un momento, no puede quedar fuera del sistema (como tampoco puede el sentido común).

Matías Soich: Mariano me pidió un *follow up*. Me dijeron que había *follow up*.

Mariano Gaudio: Yo le quería preguntar a Sandra…porque me quedé con una cosa: dijiste que uno de los ejes fundamentales de este Hegel de Jena es la relación entre lo finito y lo infinito.

SP: No, lo dije refiriéndome al proyecto UBACYT.

MG: Sí, sí, pero de ¿dónde viene? Estaba pensando eso…Yo entiendo que vos acá, ante un público de spinozismo ortodoxo, necesites endulzarlos, pero me parece que habría que ver eso también porque la relación finito-infinito está ya en el *Fragmento de sistema* si no me equivoco.

SP: Bueno, sí, pero ahí se expresa en los términos de vida finita y vida infinita.

MG: Bueno, ¿pero de dónde vendría? me parece que estamos omitiendo un gran nombre en esta cuestión [*risas*]. Me parece que la figura de Schelling es clave…para desendulzar un poco a los spinozistas.

SP: No sé por qué sería desendulzarlos.

Jimena Solé: De hecho, es más spinozista. [*risas*]

MG: Era obvio…ya sabemos que todo es spinozismo, pero…porque si no después ellos preguntan: ¿cómo Hegel no siguió a Spinoza? Y no, no hubiera sido Hegel…

NS: No, no, lo que yo quería entender es en qué sentido después, eso mismo que ahora se valora como la especulación más pura, más absoluta, termina siendo el dogmatismo más, pero más…

SP: No, pero nunca termina siendo el dogmatismo. Hay claramente una tensión, pero cuando Hegel dice: "o spinozismo o ninguna filosofía", ahí Spinoza sigue siendo fundamental, hasta el punto que no hay filosofía sin Spinoza. Es un *aut aut*. Y la filosofía es spinozismo.

NS: Es muy claro con esto último que decís.

SP: Esto se mantiene para Hegel, el problema acá es que se produce una apropiación, una asimilación tan radical de la sustancia, que el problema es que esa sustancia se diluye, parece no encontrar más lugar dentro del sistema de Hegel. Esa es la cuestión. Pero el reconocimiento va a estar siempre.

NS: Sí, ahora me quedó más claro, con todo esto que dijiste, de que no se trata de un rechazo…

MG: ¿La relación entre finito e infinito Hegel la toma de Spinoza?

SP: La relación entre finito e infinito es una cuestión que acompaña la reflexión de Hegel ya desde los años de Frankfurt; en esos años Spinoza ya está presente en la cabeza de Hegel, porque Spinoza está presente desde que Hegel se inscribe en la universidad.

JF: ¿Y cuál es el sentido en la pregunta acerca de si sacó esa relación de Spinoza o de Schelling? ¿cuál es el aporte? [*risas*]

SP: El aporte de Schelling en Jena es que Hegel comienza ahí a hablar de infinito en los términos de Absoluto. El concepto de Absoluto sí es un concepto que no está presente hasta 1801. Ese concepto Hegel comienza a usarlo a partir de su llegada a Jena; entonces casi con seguridad ese concepto le debe mucho a Schelling…

MG: Pero ¿por qué en la presentación diste a entender que para Hegel es una liberación separarse de Schelling?

SP: …porque Hegel piensa…bueno nunca lo va a decir en estos términos… que es una liberación separarse de Schelling… y no casualmente, la posición de Schelling, en los años maduros va a quedar superpuesta a la posición de Spinoza. Cuando Hegel critique el inicio de la filosofía en Spinoza en la *Ciencia de la lógica*, y diga la sustancia de Spinoza es un inicio que no es inicio de nada, ese inicio se superpone al de Schelling. La sensación que da cuando uno lee es que, si bien Hegel no lo dice nunca explícitamente, pero cuando en la *Fenomenología del espíritu* dice "A mi modo de entender, que habrá de justificarse él mismo mediante la exposición del propio sistema: se trata, ni más ni menos, que de aprender y ex-

presar lo verdadero no como *sustancia*, sino, en la misma medida, como *sujeto*" —con todas las incertezas gramaticales que esa frase de Hegel comporta y con todos los problemas que ha generado— cuando dice esto, a mí la sensación que me da, es que Hegel está negando su filosofía precedente, que está tomando distancia de sí mismo. Y así mismo cuando Hegel antes de morir intenta reescribir la *Fenomenología del espíritu*, reescribe pocas páginas y lo abandona diciendo: esto es un texto juvenil…no, Hegel nunca habla de sus textos juveniles…por eso después se generaron esas lecturas, que a vos te enojan tanto, que hablan de una ruptura entre el Hegel juvenil y el Hegel maduro, que dice que el Hegel juvenil es una cosa, el Hegel maduro otra…yo no creo que sea tan así pero también creo que hay discontinuidades y desplazamientos en su pensamiento que hay que tener en cuenta. Pero volviendo a lo primero, si la cuestión finito-infinito vos la entendés pensando lo infinito como Absoluto, entonces sí, el concepto de Absoluto, yo diría que es schellinguiano, pero la cuestión de la relación finito-infinito no, porque ya Hegel en los textos de Frankfurt habla de este problema. En el último texto de Frankfurt, que es una reescritura de un trabajo comenzado en Berna sobre la positividad de la religión cristiana, él dice: "bueno, pero si la cuestión de la relación finito-infinito tuviese que ser tratada efectivamente, llevaría a un examen metafísico de la misma", entonces la cuestión ya está ahí, pero lo que no aparece hasta noviembre de 1800, que es el momento en el cual Hegel, el 2 de noviembre le escribe a Schelling pidiéndole por favor que lo reciba en Jena, hasta ese momento el concepto de Absoluto no aparece. Como no aparece el concepto de razón, bueno sí aparece, pero siempre o casi siempre en términos negativos. Sólo en el así llamado *Fragmento de sistema* aparece con un carácter más positivo…

Claudia Aguilar: Volviendo a Raimundo; mi idea era un poco como la de Nati… vos decías pensar a Spinoza como una suerte de herramienta para la física cuántica y a nosotras nos resultó a la inversa, la física cuántica nos ayuda a entender a Spinoza. Igual mi duda no

venía por el lado de los cuerpos simples sino por el otro lado, por el lado de esta distinción que vos realizás entre el individuo absoluto y los individuos, ¿por qué sería una división tan tajante? Bueno, mi miedo ahí es que los individuos finitos queden como de segundo grado, degradados, sobre todo pensando en que cuando Spinoza da esta definición da la definición del primer grado de individuación diciendo: "bueno en realidad acá me refería a esos individuos que se conforman con cuerpos simples, pero estos forman un segundo y tercer grado hasta…" ¿por qué entonces esa separación tan tajante entre este tipo de individuos y los otros individuos? ¿Eso no generaría un problema de escisión también? Eso no quiere decir que sean lo mismo, porque unos son finitos y los otros son modos infinitos…

RFM: Sí, mi intención no era hacer una separación tan tajante, no era relativizar la realidad del individuo modal, simplemente lo que me interesaba era distinguir entre la negación parcial y la separación ontológica, o sea, lo que no puede caracterizar a un individuo modal es ser una sustancia, es decir estar separado, que su diferencia respecto de otro individuo sea una diferencia sustancial, lo cual no quiere decir que esa diferencia no sea real; esa diferencia existe… por eso yo decía que es una diferencia que en términos con lo Absoluto de la sustancia como individuo es relativo, pero no relativo en términos que a mí me parece que hay una diferencia, sino que hay una diferencia real. Simplemente es una diferencia modal, no sustancial. Entonces no me interesa relativizar la realidad del individuo modal, sino establecer esa diferencia… No sé si eso responde… me parece que me acercaría más a lo que vos proponés y no a una escisión entre el individuo absoluto y los individuos modales.

CA: Claro, pero en cuanto a relaciones de partes serían lo mismo, serían individuos en el mismo sentido. El individuo que llamas absoluto es relación de partes y los otros individuos también son relaciones de partes.

RFM: Sí, se definen en términos de relación todos. Sí, totalmente.

JF: Bueno, comentarios y una pregunta. Sandra mi pregunta es para vos, pero no quiero dejar de decir que me parece extraordinario tu manejo escénico. [*risas*] Buenisimo, sobre todo la pasión. Hay momentos en donde se juega todo. Hay momentos en tu discurso en donde "acá se juega todo". [*risas*]

SP: Perdón, yo odio esta cosa mía, la detesto. [*risas*] No aguanto el énfasis que le pongo.

JF: Bueno, a los dos deleuzianos: primero me encanto. Me cuesta un poco la parte expositiva en general, pero los dos lograron que de alguna manera que me auto desdiga. Lograron exponer una parte muy concreta de la exposición de Deleuze; y después con eso mismo mostraron como era necesario ese desarrollo para que se entendiera la parte política. En tu caso Georgina, por lo menos creí entender mejor, qué aparece un elemento del que hablaba Sol también. La macropolítica y la micropolítica me da la sensación de que lo que estás haciendo es decir: "la micropolítica no es solamente los movimientos que nos caen bien… sobre libertad, reclamos, pañuelo verde... también es micropolítica internarse en los deseos y las intenciones de los individuos. Es parte del pensamiento, es parte de lo común, es parte de lo que somos como sociedad. Y también es parte de lo que la macropolítica no pude ignorar". Me parece un hallazgo muy grande y me parece que cuando hiciste la exposición de cuestiones obviamente conocidas, recién me di cuenta que no las había leído bien cuando llegaste a esas conclusiones y volví hacia atrás. Pablo vos te tuviste que apurar en el final. No termino de quedar del todo… Me encantó la idea, la percepción del abecedario como el ser de izquierda o no. La imagen percepción, lo veo, si tenés algo para profundizar. De todas maneras [*a Raimundo*], lamento, te preguntaron todos, pero vuelvo sobre tu exposición. Hay cuestiones que venimos discutiendo mucho, pero la intervención es evidentemente narcisista porque va a cuestiones que me preocupan. Como decía, vos haces referencia a la interpretación que hace Deleuze de Spinoza y cuando hablas de las intensidades, cuando Deleuze habla de intensidades en Spinoza,

vinculado con la problemática spinozista. Pero claramente en *Diferencia y repetición,* en el capítulo cinco, cuando labura intensidad, aparece esta idea de distancia. Todas las cuestiones que no sé si trabajaste. Si no lo trabajaste, te va a encantar.

Todos los deleuzianos habrán sentido lo mismo que yo. Cuando hablaba estaba hablando de la intensidad, que es muy problemático en Deleuze y hablaba, dónde ubicamos la distancia. Y, además, hay un problema del capítulo cinco que es cuando pasa de intensidad a individuación. Hay todo un debate en torno a ¿hay un pasaje, un quiebre, una cesura? Y justamente lo que aparece ahí es la individuación. Y al mismo tiempo pensarlo como estas partes mínimas de Spinoza que empiezan a entrelazarse con otras partes. Y acá viene la pregunta, supongo que Gonzalo está un paso adelante. Vos dijiste: No es la relación diferencial. Y no lo es porque no es Idea sino intensidad.

GS: No es la relación de intensidad del siglo XVII, no es la metafísica.

JF: Quizás mi pregunta sería ¿por qué no es la relación diferencial? Una pregunta bien concreta si pudieras ahondar. Nota al pie: vos hablaste de las dos ediciones, de ¡qué lástima que no haya escrito la esencia del concepto Hegel! Pero si escribió *El Ser,* y lo que más hizo fue agregarle como 60, 70 páginas a la nota sobre el cálculo diferencial. Evidentemente sentía mucha necesidad de decir más cosas. Esa es la pregunta, desde el punto de vista nuestro se juega mucho, vos me dirás no es el mismo cálculo diferencial. ¿Cuál es la gran diferencia que ves en el cálculo diferencial?

RFM: En términos de la historia de la física el cálculo diferencial, el cálculo infinitesimal, todo lo que es la relación diferencial permite pensar el continuo. Es el problema que tiene la física clásica, que básicamente vos tenés una curva y lo que querés calcular es lo que está en la zona de abajo o de arriba de la curva. Y lo que tenías antes es que hacías una escalerita. Ibas haciendo las secciones, ibas como cortando lo mínimo que podías y calculabas, pero eso nunca se pega a la curva. El cálculo infinitesimal permite, como una

convención matemática, pegarte a la curva. Entonces es el descubrimiento del continuo. Y cuando aparece el continuo, aparece la física clásica. La relación diferencial, si querés, no digo que no sea la relación diferencial, en ese punto no veo la equiparación entre el cuanto de acción y la relación diferencial. Veo más la equiparación entre el cuanto de acción y la forma en que tiene Deleuze, que a mí me sirve, que es pensar la intensidad como una cantidad real que no sea reducida a la cantidad extensiva. Que, en realidad, si no recuerdo mal, Deleuze lo piensa en relación a Spinoza, en función de la esencia formal. Entonces, quizás ahí, yo lo que sentí es que tomaba el concepto de intensidad y lo aplicaba en otro lado que Deleuze no lo estaba aplicando. Y en cuanto a la relación diferencial, no había encontrado una equiparación muy clara entre relación diferencial y el cuanto de acción. Encontraba más entre el cuanto de acción y este concepto de intensidad.

JF: Es necesariamente discontinuo el cuanto de acción, porque en realidad lo verdaderamente discontinuo sería lo extensivo. No sé, ¿Gonza?

RFM: ¿Cómo?

JF: Lo discontinuo serían las magnitudes extensivas. Las extensivas, es como raro pensarlas como discontinuas, quizás no se aplica al concepto ni uno ni el otro.

RFM: El tema de la discontinuidad y la discretitud en la física cuántica es básicamente que el origen de la cuántica es la discretitud. Es ir de vuelta hacia atrás con respecto al continuo y pensar la energía como paquetitos, y no como un continuo. Y, sin embargo, estos paquetitos son cantidades de acción, o sea que sí son intensivas, o uno tendería a pensarlo como intensivo. Y no sé si voy a…

JF: No, no, está bien…

RFM: Es complejo, yo no sé si tengo una respuesta.

JF: Siguiendo lo que vos decías. Quizás lo piensan como vos mismo lo criticabas, que no dejan de pensarlo en términos de atomismo.

RFM: Ah bueno, ese es el problema de si la discretitud implica una…. o sea, si la discretitud en la energía implica un atomismo. Bueno, no necesariamente, me parece. Pero para mí, eso es un problema que yo no tengo muy resuelto. Me gustaría pensar que la discretitud de la energía no implica el atomismo o el sustancialismo en ese sentido.

JF: ¿Vos que decís Gonza?

GS: No sé nada de física cuántica.

JF: Pero ¿para vos las cantidades intensivas son continuas o discontinuas?

GS: Y… no sé… Me parece que Deleuze en el tema de la cantidad intensiva no enfatiza tanto en la continuidad. Siempre que se habla de continuidad, tanto en el concepto de lo actual como en el intensivo, no es la continuidad de una curva matemática. No es la continuidad empírica, la continuidad de un movimiento de un cuerpo en el espacio. No es esa continuidad. Cuando el habla de continuidad siempre define; toda cantidad continua se define por una serie de umbrales, o infinitos umbrales, que en cierta perspectiva la vuelven discontinua. O sea que el movimiento continuo sería… atraviesa constantemente umbrales, cambia de naturaleza todo el tiempo. Las cantidades intensivas cambian de naturaleza cuando se dividen, no hay una división homogénea. Y entiendo que estos cuantos mínimos de unidades discretas de energía son cantidades intensivas en ese sentido. Son cualitativamente distintas una de las otras. No quiero aventurar nada porque no sé de física cuántica. Pero a mí también me generó esa sensación que decía Juli. Ahora va a ir por el capítulo 5. Y va a cerrar todo con eso, porque sonaba que ibas para ahí.

RFM: Ojalá, ojalá. Lei *Diferencia y repetición* hace un montón, pero me basé en las clases sobre Spinoza.

GS: Lo que pensaba cuando empezaste a hablar sobre esta cuestión de lo problemático que es definir un individuo en la teoría de la

cuántica. Pero Deleuze enfatiza mucho en un concepto que es lo preindividual. Y toda la teoría de la individuación de Deleuze tiene una pata muy importante en la teoría de lo preindividual que no es suya sino de Simondon que es un filósofo que si…

RFM: Sí, las cosas que dice Simondon sobre cuántica son increíbles. Se adelanta mucho o plantea cuestiones que incluso hoy en términos contemporáneos no se plantean. La lectura de Simondon de la cuántica… la tengo un poco leída y lo que leí, me flasheó.

GS: O sea, que sigue siendo contemporáneo.

RFM: Sí, y me parece que Simondon plantea lo que significa la noción de individuo más sustancial ¿no?

GS: ¿Algo de cuántica?

RFM: No sé, es un recuerdo vago.

GS: Sí tiene una crítica al individuo sustancial, en términos del esquema hylemórfico. Toda su teoría se basa en empezar a deconstruir esa idea de lo que es el individuo. Lo que pasa es que cuando empieza a traer fórmulas de la cuántica y que sé yo… pero lo usa un montón.

PZ: Bueno, ¡gracias! Tu pregunta por esa última parte en realidad yo presenté un trabajo más de exposición, una profundización de una parte y al final traté de seguir algunos flujos, algunas conexiones con otras cosas que quiero seguir estudiando y una de ellas fue la relación que vos me preguntas de la imagen-percepción con lo del abecedario donde Deleuze (creo que lo dije eso) trata de explicar lo que es "ser de izquierda". Ahí habría que ver todas las diferencias entre lo que es ser de izquierda y de derecha en la obra de Deleuze, que no lo voy a poder hacer acá, pero me parece que quiere decir que, si es una cuestión de percepción, no es tanto una cuestión de una elección, que no pasa por si elijo ser de izquierda o elijo ser de derecha. Entonces no somos libres para elegir eso, y bueno, el flujo que me suscitó eso es que (acá, medio que lo escribí del lado derecho): era una percepción (como decía en el trabajo) en función

de la utilidad de los objetos sólidos, del peso, del número, de los flujos, inclusive la percepción líquida estaría de ese lado todavía, de la liquidez, de las personas como objetos ¿no? En función de la productividad, de la acumulación de capital, de la propiedad, del patrimonio. Y del lado izquierdo, me suscitó una percepción como sensibilidad y ahí a mí me... de todo lo que vi acá y de lo que escuché es el momento en el cual Vicky es afectada por el otro en busca de carne en la basura, o sea, que también está buscando el objeto sólido para su utilidad, pero ella es afectada por eso, o sea, del lado de la sensibilidad, buscando el bienestar de las personas en tanto totalidad o pueblo. Entonces, en ese sentido, es algo más liviano, gaseoso, que permite la interpenetración y la fusión.

JF: Ahí hay algo que es lo que decía Georgina, me parece, porque aquí está ese problema, porque la gente dice: "no, prefiero tener hambre" (y no solamente gente que nunca tuvo hambre, porque si no, no daban los votos), y sin embargo, a pesar de que, haría falta, justamente, que lo sólido parece no tener peso en el momento de la elección para una parte de la población, porque lo sólido no importa sino otra cosa, que no existía el problema de lo sólido, es otra cuestión y en Brasil me parece que pasa lo mismo, o sea que todo lo restrictivo, lo sólido, lo que las personas podían..., era que todo lo podían perder como sólido y sin embargo se lo votó, porque son muchos.

Virginia Exposito: Evidentemente es un cruce de factores que tienen que ver no solamente con lo ideológico, también con lo partidario, con lo xenofóbico.

JF: En otro orden, en otro orden, hay motivos para la acción que no son del orden de lo sólido.

PZ: Percepción de lo sólido, percepción de uno mismo o identificación, con quién me identifico. Yo creo que (no sé acá, por ahí también sea lo mismo), pero en Brasil me parece más claro que hay una identificación de un rango de la población que no quiere identificarse con el pobre. Es pobre, pero (no sé, parece raro) como queriendo...

VE: Aspiracional

PZ: Yo voto al que votaría el rico porque quiero ser como él y odio al pobre. Eso queda bien claro en Brasil. Ayer mismo (una cosa que pasó), la Universidad donde yo trabajo que es una universidad federal quedó sin rector, porque el presidente no homologó... No sé cómo funciona acá eso, pero allá se hace una lista triple y se elige a través de la comunidad, se indica a uno y el presidente lo homologa. Desde el gobierno de Lula (desde el primero), fue automáticamente así. Se elige una lista y el presidente la homologa. Ya empezaron a pasar cosas de dictadura prácticamente, una es esta. Primero no homologó, quedamos un día sin rector, o dos, y ahora homologó al tercero, que es un hombre blanco y no la mujer negra, por eso queda más claro. Esto de lo sólido de la percepción y los objetos, podemos ver los colores ¿no?, blanco y negro.

El otro día estábamos hablando acá del señor y del esclavo. Está bien, si es algo dialéctico y si es algo teórico intelectual está bien. No se le puede perdonar a Hegel que diga: "el esclavo es culpable por su esclavitud", de ninguna manera, expliques como lo expliques. En un contexto donde hubo esclavitud, tengo que preguntar: ¿cuál es el de Haití? Tenemos el de Brasil: ¿no hubo lucha? Hasta ahora se está luchando. No es que la lucha fue salir de las cadenas. Ahora vivimos luchando contra la esclavitud y nosotros, los blancos, contra la colonización.

Esas cosas que son más contrastantes. ¿Cuál era la esclavitud que se suponía acá? Ah, porque no tengo plata para comprar esto o no me puedo dar un lujo. El contraste cuando es tan grande uno lo ve y si no... No voy a menospreciar la lucha de la clase media por sus derechos o de una clase más baja por tener una condición, pero estamos hablando de gente que vive en la miseria, que está buscando la comida en la basura, para salir de ahí. Eso duele más ¿no? Entonces que pasa. En vez de... (creo que es esto, respecto a lo que decías). No sé la solución, pero lo que sí pasa es "no me importa eso, porque ese no es mi mundo", aunque esté mucho más

cerca de ese. "Yo quiero ser el que tiene la lancha, el helicóptero", que sé yo…, que está totalmente distante en la vida, pero esa gente vale votos.

Georgina Bertazzo: Yo creo que hay una cuestión ideológica, hay una cuestión aspiracional, pero me parece que esta desconexión con las vivencias... corporales. Hay algo más profundo que no tiene que ver ni con el discurso mediático, que es sumamente importante en el análisis del voto; y por otra parte era esto, era pensar no la subjetividad macrista opuesta a la subjetividad popular, sino, bueno, repensar las militancias como decía Ana ayer, y no poner todo en términos binarios, y ver que hay mucha gente que seguramente votó, y votó pensando en categorías que nosotros no tuvimos en cuenta y que no tiene que ver con la clase media, que prevee... tiene que ver con la cuestión de medios. Pero en lo corporal me parece que hay algo más profundo, que la militancia en sí perdió de vista y que, por un lado, en los albores de los gobiernos populares se perdió eso. Perfecto, teníamos el gobierno popular y la expansión de derechos y el bienestar, pero nos perdimos de vista que había todo un sector que estaba pensando otras cosas. Y los pusimos del otro lado. Me parece que hay algo más profundo que hay que pensar ahí y que está bueno para pensar la militancia.

JF: Por eso nos peleamos con Gaudio un poco antes, pero por eso mismo.

Santiago Lo Vuolo: Para traer a alguien que hoy nombraba Randy, Jorge Alemán, que decía que con Cristina sucedió algo muy especial, porque de repente mucha gente no la quiso escuchar más. Enfatizando ese tema de la escucha, porque la voz es algo muy importante para la configuración de la subjetividad. Entonces, si algo se manifiesta como un malestar a ese nivel, repercute de una manera muy compleja en la subjetividad de la gente. Es un significante la voz, que es también un objeto de deseo, por lo tanto, escapa a la conciencia y quizás en ese proceso haya algo mucho más profundo que un mero rechazo a los dichos de una presidenta.

GB: Hay que buscar otros modos que no sea comunicar.

SL: Claro, la voz como lo anterior al discurso.

MG: ¿Y qué es lo que decías de lo corporal?

GB: Esa desconexión. A mí lo que me parece increíble (y que en *Ideas* estaba en el artículo de Roque Ferrán), la desconexión de las vivencias, que es algo corporal, parece extraño que alguien que estaba bien, que laburaba seis horas tuvo que pasar a laburar doce para poder vivir y que no vea eso.

MG: La explicación. Ese es el punto ¿no? Porque la explicación es: "este es el costo que hay que pagar por estar estos años...".

GB: Ahí, yo entiendo que está la explicación de las corporaciones mediáticas y los recursos y eso que decía, bueno, cuáles son los lenguajes disponibles para...

JF: Se monta sobre otra cosa

GB: Para mí hay algo que tiene que ver con la Idea, evidentemente tenemos que... Porque también, yo cuando pienso en la idea deleuziana pienso en la idea siempre en términos positivos, para mí. Yo creo que la Idea siempre es algo positivo.

GS: Siempre compone cosas buenas

GB: No, ¡no existe! Hay algo ahí que se está juagando que nosotros no lo vimos, evidentemente, y que tuvo una encarnación en lo real y que hay que volver a decodificar y reconectar de algún modo.

VE: ¡Pero es ya! ¿Qué es? Decime algo [*risas*].

GB: Yo no sé, pero bueno, me parece que se monta sobre algo que... Es la ontología práctica.

JF: Estamos hablando de una situación que aun así la moneda puede caer de un lado o de otro...

GB: Bueno sí, el once nos vamos a dar cuenta.

JF: [...] No habría este problema, no estaríamos en una situación don-

de puede caer en cualquier lado la moneda, estaríamos en una situación de una ventaja enorme, porque las perspectivas son esas; la ventaja no es enorme porque se sigue sin poder decir, o hablar, o comunicar, o entender cuál es ese reclamo que está más allá del engaño y de la falsedad, pero lógico, seguimos pensando de otra manera...

GB: Y si ponemos al macrista en el lugar del idiota...

VE: No, de ninguna manera.

GB: Hay muchos casos en que el voto fue macrista y no es idiota; y que esta capturado por...

VE: No, y de algún modo fuimos idiotas en perder lo que teníamos.

GB: Bueno, y esa es la crítica a la militancia, creo. Y que en la esperanza futura tenemos que repensar.

VE: No sólo a la militancia.

PZ: Parece que es algo totalmente interno, o sea, los errores nuestros, el macrista que piensa... ¿No hay una relación macro, que está todo pasando al mismo tiempo en América Latina... y que no hay nada que hacer? A veces me da la impresión de que no hay nada que hacer.

JF: En Argentina con libertad, vamos [*risas*].

PZ: Me parece que en Brasil es peor... Yo no lo escucho mucho a Macri, pero me parece un tipo normal... [*risas*]. No, ¿pero lo escucharon a Bolsonaro? Hay muchos que se arrepintieron, muchísimos que se arrepintieron: "ah no, me dejé engañar por la televisión, porque la corrupción, Lula...". Ahora el proceso es que aparecen pruebas y todo (evidencias contrarias). Si antes era: sin pruebas, condenamos; ahora, con pruebas, destruimos las pruebas.

MG: Pero también hubo una gran desvalorización del PT ¿no?, en Brasil.

PZ: Sí, todo eso fue la forma de... hasta hoy hablan de los comunis-

tas...

MG: Mucha liviandad.

GB: Quizás la diferencia con Brasil, no sé, creo que el pueblo argentino tiene otra idiosincrasia y lo que hace Bolsonaro yo no sé si estaría, si fuese posible...

JF: No lo digas, por favor, todo es posible: *impossible is nothing* dice el tema...

PZ: Porque acá la gente sale a la calle.

JF: Es mucho más posible ahora que hace cuatro años, y si ganan estos de vuelta dentro de cuatro años te la regalo

MG: Yo lo tomo más como ejercicio de contarte lo que pasó en estos tres años y medio, a vos, en 2015, mi vecina. Esto te demuestra que esa barrera de posible...

GB: Es más progresivo acá quizás.

JF: ¿Se puede decir eso? ¿Puede un presidente, puede un ministro decir eso?

MG: ¿Se pudo decir? Todo lo que se dijo de Santiago Maldonado es increíble. Yo pensaba mucho cuando vos te preguntabas esto de por qué la clase media odia tanto..., pero además pensaba mucho en Paulo Freire, *La pedagogía del oprimido.* Alojar al opresor... No lo dije en la ponencia, pero justamente parte de mi análisis de la dialéctica del amo y esclavo. Que es algo raro, es el miedo a la libertad, porque también cuando vos decís: te prometen una vida, en el mismo acto, en ese prometer esa vida es imposible. Esa vida de bienestar y supuestamente..., ya sabés que no existe. Porque es para uno en un millón. Eso en realidad, dice Freire, es el miedo a ser libre, el miedo a la libertad, de arriesgarse. Y lo otro es alojar al opresor y justificarlo permanentemente. Así se arma la consciencia de esclavo, entre otras cosas.

PZ: El miedo a la libertad; de no conocerla, le temés.

MG: Pero también hoy en la campaña… Muy buen resultado para nosotros en las elecciones, y después vienen las siete pestes del apocalipsis para desarrollarse.

MS: Perdón, Sol tiene una pregunta, son casi las diez. Pregunto qué vamos a hacer...

Bueno, que Sol haga su pregunta.

Solange Heffesse: Era un comentario optimista. ¿Qué pienso de cambios en la percepción? Yo pienso un ejemplo que es cuando se anunció la fórmula. Eso da un cambio en la percepción que es un devenir macropolítico/micropolítico...

MS: Un punto singular, claramente

JF: A todos les gustan los *Caminos cruzados*: ¿pudimos cruzar caminos?

Todes: *Aplausos*

Acerca de lxs autorxs

Claudia AGUILAR es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía y Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Desde 2011 participa en el *Grupo de Investigación sobre Spinoza y el spinozismo* de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Se ha especializado en la filosofía de Spinoza, principalmente en relación a la noción de individuo de la *Ética*, en sus aspectos ontológico, ético y político. Actualmente, se encuentra realizando su doctorado en Filosofía sobre este tema como becaria doctoral del CONICET. Se desempeña como docente en la Facultad de Derecho de la UBA. Ha presentado diversas comunicaciones en eventos académicos nacionales e internacionales, principalmente en torno al pensamiento de Spinoza, los cuales se encuentran publicados en su mayoría. Ha participado de distintos proyectos de investigación financiados. Publicó recientemente *Mujeres: resignificación, estrategia y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana* (RAGIF Ediciones, 2019).

Georgina BERTAZZO es estudiante avanzada de la Licenciatura en Filosofía en la FFyL-UBA. Sus intereses son el pensamiento de Gilles Deleuze, particularmente su ontología, sus implicancias prácticas y las relaciones con las temáticas de género. Es miembro del grupo de investigación "Deleuze: ontología práctica" bajo la dirección de Julián Ferreyra, participa en el proyecto UBACYT

"Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena", y actualmente es adscripta de la cátedra de Antropología filosófica.

Bruno DEL PIERO es alumno avanzado de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Durante el año 2018 realizó una beca estímulo EVC-CIN con un proyecto titulado "El problema de la imagen en la obra de Theodor W. Adorno. De*Dialéctica negativa*a *Teoría estética*."dirigido por la Dra. Silvia Schwarzböck. Sus temas de interés en la actualidad son el idealismo alemán y el primer romanticismo, así como la relación de estas corrientes filosóficas con el pensamiento contemporáneo.

Virginia EXPOSITO es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por FFyL de la UBA; estudiante de la carrera de Artes FFyL -UBA. Ejerce la docencia de forma independiente coordinando talleres, seminarios de filosofía y dando clases particulares de filosofía y psicología. Es miembro del grupo de investigación "Deleuze ontología práctica" con la dirección del Dr Julián Ferreira. Participa del proyecto UBACYT "Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena". Sus áreas de investigación versan sobre la libertad, la comunidad, y las pequeñas percepciones inconscientes en la ontología deleuziana.

Raimundo FERNÁNDEZ MOUJÁN nació en 1986 en la Ciudad de Buenos Aires. Estudió filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Université Paris VIII, donde obtuvo en 2011 un título de Master tras presentar una tesis sobre la relación entre mímesis y lenguaje en la filosofía de Walter Benjamin. Sus intereses también abarcan la filosofía antigua (en particular las filosofías de Platón y Parménides), y escribe junto a Christian de Ronde sobre filosofía de la física cuántica. Escribió artículos para revistas nacionales e inter-

nacionales, así como capítulos de libros y colaboraciones en medios periodísticos diversos. Actualmente es doctorando del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y miembro investigador del Center Leo Apostel for Interdisciplinary Studies (Vrije Universiteit Brussel). Además de investigar sobre filosofía, se dedica a la producción audiovisual como guionista y director creativo.

Julián FERREYRA es doctor en filosofía (UBA/Paris X), investigador independiente del CONICET (Argentina) y jefe de trabajos prácticos de Antropología Filosófica (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA). Investiga la ontología de *Diferencia y repetición* (particularmente los conceptos de Idea, intensidad y su vínculo recíproco) y cómo esta subyace a todas las obras posteriores de Deleuze. También trabaja el lugar del Estado en la filosofía deleuziana, y la relación del filósofo francés con el idealismo alemán (particularmente Hegel y Fichte). Conduce el grupo de investigación: "Deleuze: ontología práctica (a.k.a *La deleuziana*)" y es Director General de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea.* Dirige los proyectos de investigación financiados PIP-CONICET "La relación entre Idea e intensidad: el enigma de la ontología de Gilles Deleuze a partir de sus fuentes" y UBACyT "Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena". Entre sus publicaciones se destacan: *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze* (Paris, L'Harmattan, 2010), "Hegel y Deleuze, filosofías de la naturaleza", *Areté* (Perú), "Deleuze y el Estado", *Deus Mortalis* (Argentina), "La determinabilidad, de Fichte a Deleuze,", Endoxa (España) y "La lógica del concepto como lógica del sentido, una aproximación desde Gilles Deleuze y G.W.F. Hegel", *Observaciones filosóficas* (Chile).

Antonieta GARCIA RUZO es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Su tesis de Licenciatura trató el problema político en la obra de Baruch Spinoza, y fue publicada bajo el título

El Problema de la continuidad en el pensamiento político de Spinoza (Teseo, 2016). Realizó una adscripción en Historia de la Filosofía Moderna (UBA, 2014) en relación al mismo tema. Desde 2012 es parte del *Grupo de investigación sobre Spinoza y el Spinozismo,* y es miembro de distintos proyectos de investigación (PRI, PICT, UBACyt). Actualmente, es becaria Doctoral del CONICET con la tesis *Lo infinito y lo finito en Spinoza: desafíos de una ontología de la inmanencia*, y se desempeña como docente de filosofía en colegios secundarios y en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires (desde 2018, Cátedra Merlo). Ha presentado numerosas comunicaciones en congresos y jornadas, varias de las cuales se encuentran publicadas.

Mariano GAUDIO es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2016) con especialización en el idealismo alemán en general, y en la metafísica y filosofía política de Fichte en particular. Miembro fundador del Grupo de Investigación sobre Idealismo radicado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Miembro de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte (ALEF) y de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos (RIEF). Forma parte del grupo editor y fundador de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, de la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía (RAGIF) y de RAGIF Ediciones. Se ha desempeñado en diversas universidades y actualmente forma parte de la cátedra de Antropología Filosófica, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ha presentado y publicado múltiples trabajos sobre el área de especialización en revistas y libros nacionales e internacionales. Recientemente ha publicado “El concepto de Estado en el *Fundamento del derecho natural* de Fichte” en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 36 (2), 2019, pp. 383-406, y ha compilado y editado en colaboración con M. J. Solé, *Fichte en el laberinto del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019.

Lucía GERSZENSON es Profesora de Educación Media y Superior en Filosofía (UBA), becaria doctoral del CONICET y ayudante de trabajos prácticos en las materias Historia de la Filosofía Moderna y Problemas de la Filosofía Moderna (Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Ha sido beneficiada con las becas Estímulo (UBA) y Estímulo a las Vocaciones Científicas (CIN). Ha realizado una adscripción en la materia Historia de la Filosofía Moderna (UBA). Es miembro del *Grupo de Investigación sobre Spinoza y el Spinozismo* (UBA). Sus áreas de interés son la metafísica, la gnoseología y la filosofía práctica en la modernidad. Actualmente se encuentra realizando una investigación doctoral sobre las nociones de amor, conocimiento y cuerpo en la *Ética* de Spinoza. Ha presentado diversas comunicaciones en eventos académicos nacionales e internacionales, y publicado trabajos sobre sus temas de investigación.

Randy R. J. HAYMAL ARNES es Profesor y Licenciado por la Universidad Nacional de Río Cuarto. Su tesis de Licenciatura trató la noción de Pensamiento en Gilles Deleuze. Forma parte del grupo de estudio "La Deleuziana" desde 2018.

Solange HEFFESSE es Licenciada en Filosofía de la FFyL-UBA. Sus intereses son la Filosofía Contemporánea Francesa y la Filosofía Práctica. Su tesis de licenciatura ("Beatitud, alegría y oscuridad: las pasiones tristes en la ontología deleuziana", 2017) estuvo dedicada al problema de las pasiones tristes y la negatividad en la obra de Deleuze. Es adscripta de la cátedra de Antropología Filosófica y participa desde 2012 en el grupo de investigación "Deleuze: Ontología práctica" (PICT-2012-0853 2014-2017, y UBACYT 20020150200074BA, 2016-2018) bajo la dirección de Julián Ferreyra. Los resultados de su participación en estos ámbitos fueron volcados en varios capítulos de libro de la colección *Deleuze*

y las fuentes de la filosofía en un artículo publicado en la revista colombiana Guillermo de Ockham ("Complicatio-explicatio: Nicolás de Cusa y el camino hacia un Spinoza deleuziano", 2016), y en el artículo "El hombre libre piensa en la muerte sin miedo. (Algunas reflexiones acerca de la vida y la muerte según Deleuze desde su lectura de Spinoza)" publicado en el libro *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze* (2018), entre otros. Ha participado en varios congresos y jornadas y ha publicado reseñas y crónicas. Es integrante del Grupo colaborador de la revista Ideas, y coeditora del libro «Lo que fuerza a pensar. Deleuze: Ontología Práctica 1» (2019) en conjunto con Pablo Pachilla y Anabella Schoenle.

Rafael MC NAMARA es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctor en Filosofía por la misma institución. Becario de Culminación Doctoral UBA (Periodo 2017-2019). Título de la investigación: *Gilles Deleuze y la ontología del espacio*. Se ha desempeñado como docente en la Universidad Nacional de las Artes, la Universidad Nacional de La Matanza, la Fundación Universidad del Cine, la Escuela Metropolitana de Arte Dramático y el Centro Académico de Formación en Idiomas. En la actualidad se desempeña como docente en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Comahue. Es miembro del Comité Editorial de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* y de *RAGIF Ediciones*. Es co-autor de los libros*Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze. Un nuevo modo de sentir y percibir* (UNLaM-Prometeo) y *Pensar el fenómeno narco. El narcotráfico en los discursos audiovisuales (2010-2015)* (CLACSO). Es co-editor del libro *Deleuze y las fuentes de su filosofía V* (RAGIF). También ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales, como *Areté. Revista de filosofía* (Perú), *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* (España), *Revista iberoamericana* (Estados Unidos), *El arco y la lira. Tensiones y debates* (Argentina), y otras.

Sandra V. PALERMO es investigadora adjunta de Conicet y profesora adjunta de Historia de la Filosofía Moderna y Antropología Filosófica en la UNRC. Se ocupa de idealismo alemán, con particular atención a Kant y Hegel y al neoidealismo italiano. Entre sus libros se cuentan: *Il bisogno della filosofia. L'itinerario filosofico di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Mimesis, Milano, 2011 (libro que obtuvo una mención especial en el concurso "Opera prima della Consulta nazionale di Filosofia" 2013) y *Tra Critica e metafísica. Luigi Scaravelli lettore di Kant*, Pisa, ETS 2012. Como editoria tuvo a su cargo el volumen: *Sulla Prima Introduzione alla Critica della facoltà di giudizio,*Napoli, ESI, 2014. Es miembro del *Grupo de Investigación sobre Idealismo*de Buenos Aires, de la *Società Italiana di Studi Kantiani*y de la *Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española*. Desde 2017 forma parte del comité editorial de la revista *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*.

Natalia SABATER es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Becaria doctoral de CONICET. Ayudante de trabajos prácticos en la materia Historia de la Filosofía Moderna de la carrera de Filosofía (UBA). Integrante del *Grupo de Investigación sobre Spinoza y el spinozismo* desde el año 2010. Realizó una adscripción en la Cátedra de Historia de la Filosofía Moderna en el marco de una beca UBACyT Estímulo (2013-2015). Se desempeñó como ayudante de trabajos prácticos en la materia Introducción al Pensamiento Científico del Ciclo Básico Común (UBA) de la cátedra Silvia Rivera (2014-2019). Ha formado parte de proyectos de investigación financiados por diversos Organismos de Promoción Científica y Tecnológica en las áreas de Filosofía Moderna y Filosofía de la ciencia/Epistemología. Ha publicado artículos en diversas revistas; también reseñas y comunicaciones presentadas en congresos y jornadas. Ha participado en numerosos eventos académicos nacionales e internacionales.

Gonzalo SANTAYA es doctor en filosofía por la UBA y becario de CONICET. Su trabajo de investigación se basa en el estudio de la presencia de elementos matemáticos en el desarrollo de la ontología de Gilles Deleuze. Sobre esta cuestión ha publicado *El cálculo trascendental* (RAGIF Ediciones, 2017), además de numerosos artículos en la colección "Deleuze y las fuentes de su filosofía" y en la revista *Ideas*. Ha trabajado también ciertos temas de la relación entre las propuestas de filosofía trascendental de Deleuze, Kant, Fichte y Maimon, publicando contribuciones en *Estudios sobre antropología kantiana* (RAGIF Ediciones, 2019) y en la *Revista de estud(i)os sobre Fichte*. Además de su trabajo de investigación se desempeña como docente de nivel secundario.

Lucas Damián SCARFIA es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Durante los primeros dos años del trabajo doctoral, fue becario de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) a través del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FonCyT). Con posterioridad a ello obtuvo una Beca de Finalización de Doctorado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Sus áreas de investigación son la Metafísica, la Filosofía política y la Filosofía del arte del idealismo y del romanticismo alemán, haciendo eje en la conexión entre el pensamiento de Johann Gottlieb Fichte y Friedrich von Hardenberg (Novalis). Durante cuatro años (2015-2019) fue adscripto a la Cátedra de Estética del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Forma parte del: *Grupo de investigación sobre el Idealismo* desde su establecimiento en el año 2010. A su vez, entre los años 2016-2018 dirigió el PRIG *El idealismo mágico de Novalis como"idealización" del idealismo fichteano*. Participó como expositor en eventos nacionales e internacionales relacionados al área de estudios demarcada, y publicó artículos y reseñas de textos que se enmarcan en este contexto de investigación.

Anabella SCHOENLE es estudiante de Licenciatura y Profesorado de Filosofía en la FFyL-UBA. Docente de Filosofía en Escuelas Secundarias de la Provincia de Buenos Aires. En los últimos años fue miembro del UBACYT 2016-2018 «La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze" y, anteriormente, del PICT-FONCyT 2012-2017 "Deleuze: Ontología Práctica". En el marco de una Beca EVC-CIN estudió el concepto de Cuerpo Sin Órganos en vinculación con la Idea deluziana en un proyecto titulado: "De la Idea Social al Cuerpo Sin Órganos: Deleuze y Urondo, un recorrido por el sentido de la paradoja" con Dirección del Dr. Diego Julián Ferreyra.Participa como expositora en Jornadas de Filosofía y Humanidades con trabajos que exploran problemas de Metafísica, Política y Pensamiento Argentino y Latinoamericano.

Guillermo SIBILIA es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y licenciado en Ciencia política por la UBA. Actualmente es becario posdoctoral del CONICET, en donde desarrolla una investigación sobre la noción de historia y tiempo en la teoría política de Spinoza. Se desempeña asimismo como docente en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA), en la cátedra de Teoría Política y Social II (moderna). Se especializa en la filosofía de Baruch Spinoza, y sus áreas de interés se extienden a otros pensadores de la modernidad, tales como Rousseau y Hobbes, y a filósofos contemporáneos como Merleau-Ponty y Claude Lefort. Ha publicado diversos artículos sobre los temas de su especialidad en diferentes revistas nacionales y extranjeras.

Matías SOICH es Doctor en Lingüística y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. En la misma universidad, se desempeña desde 2015 como docente de la materia "Análisis de los Lenguajes de los Medios Masivos de Comunicación" (Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Letras). Es becario

posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Desde 2008 forma parte del grupo "Deleuze: ontología práctica" y del equipo argentino de la Red Latinoamericana de Análisis del Discurso de y sobre la Pobreza (REDLAD). Integra el comité editorial de RAGIF Ediciones y el grupo editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Sus investigaciones se enmarcan en la filosofía de Gilles Deleuze y el análisis crítico del discurso, concentrándose en los temas de la diversidad sexual, la identidad de género, la discriminación y la exclusión social. En torno a estos temas, ha coeditado libros y publicado artículos y capítulos en publicaciones nacionales e internacionales, además de exponer en numerosos eventos científicos. Realiza actividades de extensión y divulgación como conferencista, tallerista, redactor, asesor y corrector de textos. Desde 2013, es bibliotecario voluntario en el Bachillerato Popular Trans Mocha Celis.

María Jimena SOLÉ es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2010) y alumna del DAAD. Actualmente es Investigadora Adjunta del CONICET y docente de Filosofía Moderna (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Su área de estudio es la Historia de la Filosofía y la Filosofía Política Moderna, especialmente centrada en el pensamiento de Spinoza, los pensadores de la Ilustración y el Idealismo alemán. Coordina desde 2008 el Grupo de investigación sobre Spinoza y el spinozismo y desde 2009, el Grupo de investigación sobre idealismo (Instituto de Filosofía, UBA). Entre sus publicaciones se destacan: *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Brujas, 2011; *El ocaso de la Ilustración. La Polémica del Spinozismo*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2013; *¿Qué es ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII.*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2018. Es miembro del grupo editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* y coordina la Red Argentina de Grupos de Investigación

en Filosofía (RAGIF). Ha dictado cursos de posgrado como invitada en la Universidad de Valencia, la Pontificia Universidad de Rio de Janeiro y la Universidad de Costa Rica. Más publicaciones en: https://uba.academia.edu/MaríaJimenaSolé

Federico VICUM es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (UBA) y Maestrando en Filosofía Política (UBA). Actualmente se desempeña en el Campo de la Formación General del Departamento de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional (UNIPE). Ha integrado e integra distintos proyectos de investigación y grupos de estudio. Su área de interés abarca la filosofía política en conexión con la filosofía de la religión y la estética.

Pablo Enrique Abraham ZUNINO es Doctor en Filosofía por la Universidad de San Pablo (USP/ Brasil). ProfesorAdjunto de la Universidad Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Realizó pasantía doctoral en la *Université Paris I - Panthéon-Sorbonne*como becario del CNPq y fue becario posdoctoral (FAPESP) junto al Programa de Posdoctorado en Filosofía de la USP. Dedicó su tesis doctoral al pensamiento de Henri Bergson y publicó el libro *Bergson: a metafísica da ação*(Editora Humanitas, 2012). Como docente e investigador del Centro de Formación de Profesores (CFP/UFRB), dirigió becarios de licenciatura en filosofía y coorganizó el libro *O ensino de filosofía entre nós* (EDUFRB, 2018). Actualmente, integra el Grupo de Investigación *Deleuze: Ontología práctica*en el marco del Programa de Posdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL/UBA). El tema de su investigación es la recepción deleuziana del pensamiento de Bergson a propósito del concepto de imagen y su desarrollo en los libros sobre cine de Deleuze (*La imagen-movimiento*y *La imagen-tiempo*), además de su vinculación con la ontología del devenir que se construye a partir de las tres síntesis del tiempo en *Diferencia y repetición*.